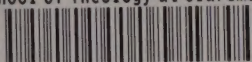


School of Theology at Claremont



1001 1338292

50  
4/10 4 152  
C8  
GERMAN



# LIBRARY

Southern California  
SCHOOL OF THEOLOGY  
Claremont, California

Aus der Bibliothek  
von  
Walter Bauer

geboren 1877  
gestorben 1960

Curios 1905.





Der Galaterbrief.



BS  
2685  
SG4

# Der Galaterbrief

nach seiner Echtheit untersucht

nebst kritischen Bemerkungen

zu den

paulinischen Hauptbriefen

von

**Rudolf Steck,**

o. Professor der Theologie an der Universität Bern.

οὐδὲ γὰρ ἐπισκώπτων, μή τις νομίσῃ,  
ταῦτα εἶπον, ἀλλὰ μόνον τὴν ἀνομιοσύνην  
διευθύνων τῶν γραφῶν.

Dionys. Alex. bei Eus. K. G. VII. 25, 27.

---

Berlin.

Druck und Verlag von Georg Reimer.

1888.

Theology Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California



## V o r w o r t.

---

Ein Buch, das zu dem Schlusse kommt den Galaterbrief und die übrigen paulinischen Hauptbriefe dem zweiten Jahrhundert zuzuweisen, bedarf mehr als ein anderes einiger Worte der Einführung. Nicht, dass ich glaubte durch irgend welche Vorbemerkungen den Eindruck des Befremdens aufheben zu können, den ein solches Unternehmen auf jeden theologischen Leser, welcher Richtung er auch angehöre, zunächst machen muss. Aber es liegt mir daran, wenigstens an der Lauterkeit meiner Absicht keinen Zweifel aufkommen zu lassen, und das hoffe ich zu erreichen, wenn ich berichte, wie ich zu meiner Ansicht gekommen bin.

Mein theologisch-wissenschaftliches Denken hat mich von der Universitätszeit an zu Anschauungen vom Urchristenthum geführt, die in den Arbeiten der sogenannten Tübingerschule den ihnen am meisten entsprechenden Ausdruck fanden. Auch mir war der in den vier Hauptbriefen vertretene Paulinismus die reinste Erscheinung des ursprünglichen Christenthums, so weit es sich von der jüdischen Form losgemacht hatte, der Galaterbrief der Angelpunkt der ganzen Bewegung und in seinem Verhältniss zur Apostelgeschichte der beredte Zeuge des Wahren und Ursprünglichen. Von

Zweifeln an der Echtheit auch dieser Briefe hatte ich zwar gehört, aber davon nur den Eindruck empfangen, dass es also unter den Theologen auch solche Käuze gebe, die selbst das Sonnenklare anzweifeln müssen, und Bruno Bauer galt mir als ein unwissenschaftlicher Tendenzschriftsteller, dessen Frechheit selbst vor einem Attentat auf diese echtsten Denkmale des Urchristenthums nicht zurückgeschreckt sei.

Als mir daher im Jahre 1882 die Quaestiones Paulinae von Loman in die Hände fielen, war ich überrascht, diese abgethane Sache nun auch von einem ernsthaften wissenschaftlichen Theologen wieder aufgenommen zu sehen. Ich las die Aufsätze, soweit es mir meine ungenügende Kenntniss des Holländischen erlaubte, mit Interesse, hatte aber doch nur den Eindruck davon, dass hier mit grossen Mitteln eine unhaltbare These verfochten werde. Ueberzeugt wurde ich damals nicht, wie denn auch die Beweisführung fast ausschliesslich auf das Gebiet der äusseren Gründe sich bezog, denen gegenüber die inneren mir entscheidend für die bisherige Ansicht zu sprechen schienen.

Inzwischen hatte ich Gelegenheit, den Galaterbrief wiederholt in akademischen Vorlesungen zu erklären. Dabei zeigte sich mir, dass die bisherige Erklärungsweise manche Frage ungelöst zurückliess, die doch ihre Lösung verlangte. Nach und nach kam ich zu der Ueberzeugung, dass die Schwierigkeiten weniger die Hülfe der Exegese, als die der Kritik, und zwar nicht bloss der Textkritik, erheischten. Zuerst stellte sich mir die Ansicht fest, dass der Galaterbrief unmöglich der früheste der vier Hauptbriefe sein könne; in seinem dogmatischen Theil erkannte ich ihn immer bestimmter als abhängig vom Römerbrief und theilweise auch von den Korintherbriefen. Eine Zeitlang glaubte ich nun, es könne einfach durch eine andere Datirung des Briefes geholfen werden. Da die Ansicht, dass dieser Brief den andern vorangehe, erst etwa seit fünfzig Jahren allgemein geworden war, während die alte Kirche und die älteren Ausleger überwiegend das Gegentheil angenommen hatten, so konnte es keine so unmögliche Sache sein, sie wieder

aufzugeben. Aber reiflichere Ueberlegung lehrte mich, dass diese Correctur nicht genüge. Die Abhängigkeit von den andern Hauptbriefen ergab sich als eine solche, wie sie durch die blosse spätere Abfassung nicht zu begreifen war, sondern es musste ein Verhältniss statuirt werden, wie es etwa zwischen den paulinischen Hauptbriefen und den für unecht erklärten kleineren Briefen von der Kritik angenommen worden war, ein Verhältniss der literarischen Benutzung, das sogar die Einheit des Verfassers unwahrscheinlich machte. Damit war ich nun zu meiner eigenen Bestürzung bei der Behauptung der Unechtheit angelangt, und diese musste sich sachgemäss auch auf die übrigen dem Galaterbrief so eng verwandten paulinischen Hauptbriefe ausdehnen. Die von Loman empfangene Anregung hatte also, zwar nicht sofort, aber im Laufe einiger Jahre, soweit nachgewirkt, dass ich nun selber die zuvor abgelehnte Ansicht zu der meinigen machte. Nun erst griff ich zu der mir bisher nur durch Referate bekannten B. Bauer'schen Kritik der paulinischen Briefe von 1852 und fand darin trotz der leichtgeschürzten Beweisführung und der für theologische Ohren so oft verletzenden Darstellung doch so manches Treffende und bisher nicht Beachtete, dass meine Ansicht sich mir immer mehr befestigte und endlich zur vollen Ueberzeugung wurde.

Doch ging ich nur zögernd und zaghaft an ihre wissenschaftliche Darstellung. An negativen Resultaten als solchen habe ich durchaus keine Freude und nach herostratischem Ruhme gelüstete mich am allerwenigsten. Dass ein öffentliches Auftreten mit meiner Ansicht mir keine Sympathie erwecken, sondern manches Unangenehme zuziehen werde, konnte ich voraussehen. Viel lieber wäre ich mit einer Arbeit hervorgetreten, die recht Vielen Befriedigung gewährt und Vieler Zustimmung gefunden hätte. Aber, wer kann für die Wahrheit! Eine erkannte Wahrheit aber zu verschweigen, ziemt einem akademischen Lehrer am allerwenigsten. Es werden jahraus jahrein Bücher genug geschrieben, die nichts in der Welt von der Stelle rücken, als höchstens etwa die Person ihres Verfassers. Lieber als ein solches, wollte ich doch eines zu verantworten haben,

das eine zwar bedenkliche aber für den Fortschritt der Wissenschaft wie keine andere wichtige Ansicht vom Uechristenthum darzulegen und zu begründen versuchte. So kam ich zu der Abfassung der vorliegenden Schrift.

Da mein Vorgänger Loman besonders die Gründe geltend gemacht hatte, die in der Geschichte des Kanons und der äusseren Bezeugung vorliegen, so hatte ich in erster Linie, um seine Untersuchungen zu ergänzen, die inneren Gründe in Betracht zu ziehen. Für die andere Seite verweise ich deshalb, so weit sie nicht auch in den Kreis der Untersuchung gezogen werden musste, auf die schon genannten „*Quaestiones Paulinae*“. Da sind die Beweismomente betont, welche in dem so auffallenden Schweigen des Lukas von allen und jeden paulinischen Briefen und in dem noch auffallenderen Schweigen der kleinasiatischen Kirche bis zu Justin liegen. Da auch die Gründe, welche der verhältnissmässig späten Reception dieser Briefe in den Canon und den merkwürdigen Aeusserungen der judenchristlichen Kreise über den Apostel Paulus, die von denen über seine angeblichen Briefe soweit abstehen, zu entnehmen sind. Mein Weg führt durch eine andere Bahn zum nämlichen Ziele, und deshalb auch bin ich erst im zweiten Theile näher mit Loman zusammengetroffen und habe mich mit ihm, von dessen Anschauungen die meinen immerhin in Manchem abweichen, auseinandersetzen können.

Dieser zweite Theil bedarf wohl überhaupt noch einer besonderen Rechtfertigung. Es war etwas gewagt, nach dem ausführlicher untersuchten Galaterbriefe auch noch die drei andern grossen Paulinen in dasselbe Urtheil zusammenzufassen, ohne Darlegung der Einzeluntersuchung, die mich dazu führte. Ich hätte vielleicht warten sollen, bis ich die vollständige Kritik der paulinischen Hauptbriefe vorlegen konnte. Allein das wäre ein Werk vieler Jahre gewesen, und durch die Veröffentlichung der ersten Untersuchung hoffe ich die Discussion in Gang zu bringen und vielleicht Mitarbeiter zu gewinnen. Es war aber unvermeidlich, das beim Galaterbrief gewonnene Resultat wenigstens durch einen vorläufigen



Streifzug durch die andern Briefe zu sichern, denn sonst hätte mir Jedermann entgegengehalten, dass der Galatärbrief von den andern nicht losgerissen werden könne, da aber diese echt seien, so müsse auch ihm gegenüber jeder Zweifel verstummen. So musste ich denn geben, was ich ohne Eingehen auf alle Einzelheiten geben konnte, und in diesem Sinne möchte ich diesen zweiten Theil aufgefasst wissen.


So sehr ich nun überzeugt bin mit meiner Ansicht Recht zu haben — denn sonst hätte ich nicht gewagt, damit öffentlich aufzutreten — so fern bin ich doch davon mir einzubilden, dass ich damit auch alsbald Recht bekommen werde. Auf Angriffe aller Art, feine und grobe, bin ich vielmehr gefasst und gerüstet. Wenn aber auch die gegenwärtige Lage der protestantischen Theologie, namentlich in Deutschland, mich nur erwarten lässt, dass man mich von allen Seiten verurtheilen wird, so fehlt es doch nicht ganz an Anzeichen, dass eine ruhigere Beurtheilung der Sache in nicht zu langer Zeit platzgreifen kann. Andeutungen, wie sie Heinrici in seinen trefflichen Commentaren zu den Korintherbriefen und in seiner neuesten Schrift über die paulinische Frage gegeben hat, lassen erkennen, dass die zumeist von ihm nachgewiesene starke Vertretung des hellenistischen Elementes in diesen Briefen immer mehr die Erwägung nahe legen wird, ob ihre Abfassung nicht in einem noch viel intimeren Verhältniss zu diesem Hellenismus stehe, als man bisher annahm. Und Sieffert spricht es nicht nur in der neuesten Auflage des Meyer'schen Handbuches zum Galatärbrief (Einleitung S. 25), sondern auch in einer Recension der eben genannten Schrift von Heinrici in der theologischen Literaturzeitung (1888 No. 22) aus: „Ich meine aber, auch darin hat Loman Recht, dass man unmöglich mit der Baur'schen Schule den noch wesentlich jüdisch gedachten Jesus zu dem rein anti-jüdisch aufgefassten Paulus der Hauptbriefe in solche Zeitnähe setzen kann, wie es beim Festhalten an der Echtheit dieser Briefe erforderlich ist.“ Wenn ich aus diesem sehr richtigen Satze die entgegengesetzte Folgerung ziehe, so sehe ich doch mit Freuden da

die relative Berechtigung der Zweifel an den Hauptbriefen von einer Seite anerkannt, der man Zweifelsucht nicht vorwerfen wird. Zugleich zeigt die zunächst resultatlos verlaufene Concurrenz um die von der Teyler'schen theologischen Gesellschaft zu Haarlem ausgeschriebene Preisfrage betreffend die Angriffe auf die Echtheit und Integrität des Galaterbriefes, dass es nicht so ganz leicht sein muss, die erhobenen Bedenken zu widerlegen, obgleich diese nur erst zum geringeren Theile durch Bruno Bauer und Loman veröffentlicht sind. Den künftigen Bearbeitern der nun zum zweiten Mal ausgeschriebenen Preisfrage wird vorliegende Schrift jedenfalls nützlich sein und so hoffe ich, denn doch irgend Jemandem zu Danke gearbeitet zu haben.

Im Uebrigen meine ich, die neue Stellung, die hier den paulinischen Hauptbriefen angewiesen wird, dürfte sich nach Ueberwindung des ersten Schreckens in mancher Beziehung von selbst empfehlen. Es ist namentlich durch Ritschl und seine Schule mehr und mehr üblich geworden, den Ausgangspunkt der urchristlichen Entwicklung statt in einem urapostolischen Lehrgegensatz, vielmehr in einem wesentlich einheitlichen apostolischen Urchristenthum zu suchen, und den Kampf der Extreme einer späteren Zeit zuzuweisen. Diese Auffassung kann aber erst dann recht durchgeführt werden, wenn die Hauptbriefe nicht mehr der allerältesten Zeit angehören, da sonst der schneidende Gegensatz zwischen Apg. 15 und Gal. 2 durch die heillossten Interpretationskünste ausgeglichen werden muss. Rückt dieser Zwiespalt durch andere Datirung des Galaterbriefes in die nachapostolische Zeit hinab, so steht jener Annahme kaum mehr etwas entgegen, und deshalb wird die neue Ansicht, wenn man ihr ernstlich in's Auge sieht, auch für das christliche Bewusstsein viel von dem Entsetzlichen verlieren, was ihr zuerst anhaftet. Mit ihr tritt auch, und darin trenne ich mich sowohl von B. Bauer als von Loman, die Bedeutung der Person Jesu für die Entstehung des Christenthums, die nach der Tübinger Auffassung fast eine problematische geworden war, erst wieder an jene Stelle, die ihr nach der geschichtlichen Nothwendigkeit zukommen muss.

Deshalb ist mir auch vor den Folgen dieser Anschauung für Christenthum und Kirche nicht bange. Wie es mir selber erging, wird es wohl auch Andern ergehen. Nachdem ich zuerst gemeint hatte, es sei der ganze bisherige Bau durch die Herausnahme eines so starken Grundpfeilers erschüttert, fand es sich bei schärferem Zusehen, dass die Sache nicht halb so gefährlich war, dass es sich nur um eine Verschiebung in den bisherigen Ansichten über den Bildungsprocess der alten Kirche handle, der diesen selbst keineswegs umstürze, sondern in seinem Werden Manches einfacher, natürlicher, begreiflicher als bisher erscheinen lasse. So habe ich durchaus nicht das Gefühl, ein radikaler Stürmer zu sein, und nachdem ich vor dem Eintritt in die akademische Wirksamkeit fünfzehn Jahre lang, und zwar mit Freuden, im praktischen Kirchendienste gestanden habe, so wüsste ich nicht, dass in dieser neuen Ansicht etwas läge, was meine Stellung über die Grenze kirchlicher Auffassung hinaus verschöbe. Wie ich mir nach meinen Resultaten das Werden der christlichen Kirche nun zurechtgelegt habe, versucht übrigens das Schlusskapitel, freilich nur in skizzenhaftem Umriss, zu zeigen.

So lege ich denn diesen Versuch der unbefangenen Prüfung den Fachgenossen vor und bin zufrieden, wenn man die ehrliche Meinung und das redliche Bemühen um die Wahrheit darin anerkennen will. Dass ich mir Mühe gegeben habe, die Literatur auf diesem reich angebauten Felde so vollständig als möglich zu benutzen, brauche ich nicht zu versichern. Es wird mir doch Manches entgangen sein, wofür ich um Entschuldigung bitten muss, da mein Wohnort nicht gerade im Centrum der literarischen Bewegung liegt. Dagegen übernehme ich für meine Aufstellungen die Verantwortung um so vollständiger, je weniger ich sie im Dienste einer kirchlichen Partei, auch nicht derjenigen der ich angehöre, vorzubringen mir bewusst bin. Eben das giebt mir den Muth, solche Dinge auszusprechen, denn das Suchen nach der Wahrheit erscheint um so unbefangener, je weniger mit ihm irgend etwas anderes erreicht werden kann, als sie selber. Dass diese Untersuchung ihr

auf dem so geheimnissvollen und durch Zufall und Absicht immer noch mehr verdunkelten Gebiete des Urchristenthums einen Schritt näher gekommen ist, diese meine Ueberzeugung wird hoffentlich über kurz oder lang auch die Anderer werden. 

Bern, Mitte Juli 1888.

Der Verfasser.



# Inhalt.

---

	Seite
<b>I. Abtheilung. Der Galaterbrief . . . . .</b>	1—151
1. Kap. Der Stand der Frage . . . . .	1— 23
Die Tübingerschule S. 2. — Evanson S. 4. — Bruno Bauer S. 5.	
— Die Interpolationshypothese S. 8. — Weisse S. 9. — Pierson.	
Loman S. 11. — Scholten S. 16. — Die Verisimilia S. 18. — Mar-	
cion's Text S. 21. — Die gegenwärtige Situation S. 22.	
2. Kap. Die Abfassungsverhältnisse des Briefes. . . . .	24— 50
Die gegenwärtige Annahme S. 24. — Die Adressaten S. 27. —	
Der Streit über den Wohnsitz der Galater S. 28. — Zeit und Ort	
der Abfassung S. 40. — Die Stiftung der galatischen Gemeinden	
S. 44 — Die Veranlassung des Briefes S. 48.	
3. Kap. Der dogmatische Theil des Briefes; das	
Verhältniss zum Römerbrief. . . . .	50— 78
Galater- und Römerbrief S. 50. — Gal. 3, 1—4, 7 S. 52. — Gal.	
2, 11—21 S. 65. — Gal. 4, 8—5, 12 S. 70. — Gal. 5, 13—26 S.	
71. — Der Galaterbrief abhängig vom Römerbrief S. 74. — Das	
Gesetz durch Engel S. 75. — Judenthum und Heidenthum S. 76.	
Galater und Marcion S. 77.	
4. Kap. Der historische Theil des Briefes; das	
Verhältniss zur Apostelgeschichte . . . . .	78—122
1. Die Bekehrung des Paulus . . . . .	81
2. Die erste Reise nach Jerusalem . . . . .	84
3. Der Apostelconvent . . . . .	95
4. Der Conflict in Antiochien . . . . .	113
5. Kap. Die Anzeichen in den übrigen Theilen des	
Briefes. Resultat . . . . .	122—151
Gal. 1, 1—5 S. 122. — Gal. 1, 6—10 S. 124. — Gal. 4, 12—20	
S. 127. — Gal. 4, 25 S. 133. — Gal. 5, 7—12 S. 135. — Gal. 5,	
13—15. 16—26 S. 136. — Gal. 6, 1—11 S. 138. — Gal. 6, 11—17	
S. 140. — Resultat S. 147.	

<b>II. Abtheilung. Kritische Bemerkungen zu den paulinischen Hauptbriefen . . . . .</b>	<b>152—386</b>
1. Kap. Die richtige Reihenfolge der vier Hauptbriefe . . . . .	152—163
Der Galaterbrief als der späteste S. 152. — Der erste Korinther- und der Römerbrief S. 154. — Der zweite Korintherbrief S. 161.	
2. Kap. Paulus und die Evangelien . . . . .	163—211
1. Anführungen der Worte Jesu bei Paulus . . . . .	163
2. Der paulinische Abendmahls- und Auferstehungsbericht . . . . .	172. 180
3. Paulus und Lukas . . . . .	191
3. Kap. Die Citate . . . . .	211—265
1. Die Anführungen alttestamentlicher Stellen . . . . .	211
2. Die Benutzung ausserkanonischer Schriften . . . . .	224
a) Die Himmelfahrt Moses . . . . .	224
b) Das vierte Buch Esra . . . . .	231
c) Philo . . . . .	235
d) Seneca . . . . .	249
4. Kap. Einzelne Merkmale späterer Abfassungszeit . . . . .	265—287
I Cor. 15, 29 S. 266. — I Cor. 7 S. 269. — I Cor. 5 S. 270. — I Cor. 1—4, 9, 1—6 S. 272. — I Cor. 11, 1—16 S. 274. — Röm. 16, 1 S. 275. — Die Christologie S. 276. — Röm. 9, 5 S. 284.	
5. Kap. Die äusseren Zeugnisse . . . . .	287—351
Das Zeugniß des N. T. . . . .	290
1. Der erste Clemensbrief . . . . .	294
2. Der Brief des Barnabas . . . . .	310
3. Der Hirte des Hermas . . . . .	314
4. Die Lehre der zwölf Apostel . . . . .	318
5. Justinus Martyr . . . . .	320
6. Die Clementinen . . . . .	325
7. Marcion und die Gnosis . . . . .	335. 343
8. Das muratorische Verzeichniß . . . . .	346
Ergebniss . . . . .	348
6. Kap. Die paulinischen Hauptbriefe und das Urchristenthum . . . . .	351—386
Die neue Anschauung S. 352. — Die Schwierigkeiten der Briefe nach der bisherigen Annahme. Die beiden Korintherbriefe S. 354. — Der Römerbrief S. 359. — Die Briefe als Werke einer Schule S. 363. — Die Entwicklung des Paulinismus S. 367. — Die römische Christengemeinde S. 374. — Doppelte Entstehung des Christenthums S. 378. — Das Zusammenwachsen beider Hälften S. 379. — Die Gegensätze im zweiten Jahrhundert S. 381. — Die christliche Literatur als Erzeugniß dieses Processes S. 383.	

## Erste Abtheilung. Der Galaterbrief.

### Erstes Kapitel.

#### Der Stand der Frage.

Der Brief an die Galater ist einer der vier paulinischen Hauptbriefe und gehört also zu denjenigen Dokumenten des Urchristenthums, deren Echtheit als sogut wie allgemein anerkannt betrachtet werden kann. Die ausdrückliche Bezeugung dieses Briefes, d. h. die Erwähnung desselben mit Titel und Namen des Verfassers, beginnt zwar erst mit Irenaeus <sup>1)</sup>, also mit der Zeit, in welcher überhaupt der neutestamentliche Kanon sich zu fixiren anfängt, im letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts. Aber Bekanntschaft mit diesem Briefe findet sich schon viel früher, bei kirchlichen Schriftstellern, die bis zur Mitte des Jahrhunderts und darüber hinauf zurückreichen. Von da an bis auf die Gegenwart hat der Brief als unzweifelhaftes Schriftdenkmal von der Hand des Apostels selbst gegolten, zugleich als eines der ursprünglichsten und lebendigsten Zeugnisse seines Geistes.

Als um die Mitte unseres Jahrhunderts die Tübingerschule die Echtheit der meisten neutestamentlichen Schriften in Zweifel zog und namentlich von den paulinischen Briefen eine ganze Reihe dem

<sup>1)</sup> Dies gilt speciell vom Galaterbrief. Der Römer- und besonders der erste Korintherbrief sind schon viel früher, nämlich bereits im ersten Brief des Clemens an die Korinther ausdrücklich bezeugt.

Apostel absprach, machte ihre Kühnheit Halt vor den vier Hauptbriefen, ja diese wurden ihr gerade zur festen Grundlage für den Neubau der historischen Anschauung vom Urchristenthum. Diese Briefe auf der einen, die ebenfalls echte Apokalypse auf der andern Seite bildeten die beiden Grundpfeiler, die das neue Gebäude tragen sollten. Der Paulinismus, hier noch in seiner reinsten und schärfsten Form, steht im Gegensatz zu dem noch ungemilderten urältesten Judenchristenthum der Offenbarung Johannis, erst als diese beiden Gegensätze sich auseinandergesetzt haben, kann eine vermittelnde Anschauung entstehen, der dann die meisten andern Schriften des neuen Testaments zuzuweisen sind, bis mit den johanneischen Schriften das Werk gekrönt und die Einheit der Kirche principiell vollendet wird. So war die Echtheit der vier paulinischen Hauptbriefe geradezu eine Grundvoraussetzung für diese am weitesten nach links vorgeschobene Position der Tübingerschule, und es war natürlich, dass Baur und seine Schüler an eine eingehende Widerlegung der damals nur erst von einer Seite her erhobenen Zweifel auch an diesen Briefen gar nicht dachten, da diese Zweifel ihnen von ihrer Grundanschauung aus nur als verkehrt und thöricht erscheinen konnten.

Es ist auch gar nicht zu verkennen, dass gerade diese Briefe auf einen jeden aufmerksamen Leser einen Eindruck machen, der ein Bedenken an ihrem apostolischen Ursprung nur äusserst schwer aufkommen lässt. Da tritt eine lebendige schriftstellerische Individualität vor uns, die an Frische und Eigenthümlichkeit der Gedanken und des Ausdrucks ihres Gleichen sucht. Ueberall haben wir das Gefühl, dass Fleisch und Bein eines wirklichen Menschen uns gegenübersteht, und wenn etwa bei einigen der späteren paulinischen Briefe der Eindruck eines dem Körper nothdürftig angepassten, ihm aber ursprünglich fremden Gewandes vorherrscht, so ist das bei den Hauptbriefen nicht der Fall, da sitzt das Gewand der Sprache dem Inhalte wie angegossen, alles ist knapp und voll ohne Bruch und Falte. Wer sollte es vermocht haben einen solchen lebendigen Menschen zu schaffen, wie dieser Paulus der Hauptbriefe es ist? Ja,



wenn es noch der Paulus der Apostelgeschichte wäre mit seinem nachgiebigen, schmiegsamen Wesen, mit seiner Friedensliebe und Verträglichkeit. Aber eben mit diesem Bilde des Paulus streitet das des Apostels der Hauptbriefe im Ganzen wie im Einzelnen. Dieser streng prinzipielle Charakter, dessen Gewissen auch nicht das leichteste Stäubchen von Inconsequenz und Halbheit duldet, ist nicht der menschengefällige mit Juden- wie Heidenchristen leicht auskommende Paulus des Lukas und seine Lebensgeschichte bietet fast Zug für Zug Erlebnisse und Thaten dar, von denen die Apostelgeschichte entweder nichts weiss, oder die sie absichtlich verschweigt oder anders darstellt. Sollte der Paulus der Hauptbriefe die Copie sein von einem solchen Original? Das anzunehmen scheint um so widersinniger, als offenbar in dem, was die Apostelgeschichte von Paulus erzählt und nicht erzählt, System herrscht. Es sollen die scharfen Parteigegensätze des Urchristenthums verwischt und die Kluft zwischen Paulus und den Uraposteln überbrückt werden. Die spätere Zeit wirft einen verhüllenden Schleier über die Risse und Ecken des historischen Bildes der Urzeit, sie will die später erreichte kirchliche Einigkeit in Lehre und Brauch als Erbe der Apostel des Herrn besitzen. Danach erscheint der Paulus der Apostelgeschichte als Produkt dieser Vermittlungstendenz, und die scharfen, eckigen Züge des Verfassers der Hauptbriefe müssen also wohl die des historischen Paulus sein. So stimmt der erste Eindruck des unbefangenen Lesers mit dem Urtheil des untersuchenden Forschers überein, und die Echtheit dieser Briefe erscheint als ein Axiom, gleichsehr für den gesunden Menschenverstand, wie für die vorgeschrittenste Wissenschaft.

Daher ist die Geschichte der Kritik dieser Briefe bald erzählt. Wir haben da nicht, wie bei so vielen andern neutestamentlichen Schriften, eine lange Reihe von Arbeiten für und wider anzuführen. Was zu erwähnen ist, beschränkt sich auf einige wenige Angriffe einzeln stehender Forscher, denen auch nur wenige Vertheidiger von der andern Seite gegenübergetreten sind, offenbar, weil es der Mühe nicht werth erschien, so vereinzelte Kundgebungen ausführlich

zu widerlegen und, wie das Sprichwort lautet, auf Spatzen mit Kanonen zu schiessen.

Als letzter Ausläufer des englischen Deismus trat, wie es scheint, zuerst der Zweifel an diesen Briefen auf. Evanson's<sup>1)</sup> Angriff auf die Authentic der kanonischen Evangelien, insbesondere auch des Johannesevangeliums, gipfelte in der Behauptung des späteren Ursprungs unsres gesamten neuen Testaments, mit Ausnahme etwa des Lukasevangeliums. Aber die Bestreitung der bisher geltenden Ansichten war eine so summarische und so wenig durch Einzeluntersuchung gestützte, dass eine tiefere wissenschaftliche Bewegung dadurch nicht entstand und die ganze Erscheinung in England eben so schnell wieder verschwand, als sie gekommen war.

In Deutschland war es die Hegel'sche Philosophie, welche in einem ihrer jüngsten Schosse zu dem Extrem der Verneinung aller bisherigen Vorstellungen von der Entstehung des Christenthums fortschritt. Baur und die Tübinger hatten mit ihrer Auffassung von der Entstehung des allgemein christlichen Bewusstseins aus der Ausgleichung der Gegensätze des Paulinismus und des Judaismus schon vielfach zu dem Vorwurf Anlass gegeben, dass diese Construction der Geschichte weniger auf den historischen Quellen, als auf dem von Hegel aufgestellten Gesetze der Logik beruhe, nach welchem aus These und Antithese die Synthese hervorgeht. Strauss war von denselben philosophischen Grundanschauungen aus zu einer Kritik der evangelischen Geschichte gelangt, die den Inhalt derselben als grösstentheils mythisch aufzeigte. Feuerbach hatte seinerseits die dogmatische Grundaussage des Christenthums und aller Religion von einer realen Beziehung zwischen Gott und dem Menschen als eine letzte Selbsttäuschung des Subjectes erklärt, das in der Vor-

<sup>1)</sup> The dissonance of the four generally received evangelists and the evidence of their respective authenticity examined by Edward Evanson 1792. Dieses ziemlich seltene Buch habe ich mir bis jetzt noch nicht verschaffen können, ich muss daher das obige aus den Angaben von Ersch und Gruber in der Encyclopädie, sowie in de Wette's Einleitung § 140 und Scholten, das Evg. nach Joh., deutsche Ausg. S. 23, entnehmen.

stellung seines Gottes nur sich selber in das Absolute hinaus projicire. Diese Anschauungen in der Kritik der überlieferten Anschauungen von der Entstehung des Christenthums durchzuführen, blieb Bruno Bauer vorbehalten, der auf den Tübinger Standpunkt wie auf einen kindlichen Vermittlungsversuch zwischen Glauben und Wissen zurücksah. Hatte der letztere die verschiedene Stellung der Apostel zum Judenthum als das treibende Motiv in der Entwicklung des Urchristenthums dargestellt, so fand Bruno Bauer den Einfluss des Judenthums auf das werdende Christenthum so unerheblich, dass darauf kaum Rücksicht zu nehmen sei. Wenn ferner Strauss den unbewusst mythenbildenden Trieb der ersten Gemeinde als schaffenden Factor der evangelischen Geschichte angesehen hatte, so führte Bauer die evangelische Geschichte sammt ihrem Christusbilde auf den schöpferischen Wurf eines bewusst dichtenden Urevangelisten, des Markus, zurück, welcher nach Analogie der römischen Kaiserbiographien Suetons der Christenheit die Geschichte ihres Gottes geschrieben habe. Das berühmte Leben Jesu, das 1835 von Tübingen aus die Welt aufgeregt hatte, stellte zwar den Inhalt der evangelischen Erzählungen meistens als erdichtet dar, liess aber doch die Geschichtlichkeit der von mythischer Umhüllung befreiten Person Jesu bestehen. Die Kritik der evangelischen Geschichte dagegen, wie der radikale Forscher sie trieb, zog die Existenz der Person Jesu überhaupt in Frage. Nach ihr war das Christenthum ein Erzeugniss der griechischen Philosophie, wie sie sich am Hofe der römischen Cäsaren in der Zeit des grössten Syncretismus gestaltet hatte. Für die neue Religion war weniger das Judenthum verantwortlich, als das „römische Griechenthum“, und Seneca wie Philo erschienen als die eigentlichen Väter des werdenden Christenthums, deren Einfluss höher anzuschlagen, als der eines Petrus und Paulus.

Es war selbstverständlich, dass eine solche Anschauung die Unechterklärung sämtlicher neutestamentlicher Schriften zur Vorbedingung hatte. Wenn das Christenthum so entstanden war, wie Bruno Bauer behauptete, so konnten auch die vier paulinischen

Hauptbriefe nicht von einem Apostel herrühren, sondern gehörten mit den meisten der übrigen neutestamentlichen Schriften erst dem zweiten Jahrhundert an. Dies nachzuweisen, war der Zweck der 1852 in drei Abtheilungen erschienenen „Kritik der paulinischen Briefe“<sup>1)</sup>. Auf die Gründe, mit welchen die Ueuchtheit dieser Briefe hier zu erweisen versucht wird, müssen wir im Folgenden näher eingehen, unsre Untersuchung wird dieselben im Einzelnen nachprüfen. Soviel ist jedoch hier schon zu sagen, dass die Schrift von Bruno Bauer sich selber und ihrer wissenschaftlichen Beachtung durch den Ton, in dem sie geschrieben ist, am meisten geschadet hat. Ueberall blickt aus der Darstellung eine unverholene Feindseligkeit gegen das Christenthum hervor, und eine Geringschätzung nicht nur der bisherigen Erklärung der paulinischen Briefe, sondern auch ihrer ganzen Gedankenwelt. Die Kritik ist vielfach eine gehässige, sie geht darauf aus zu zeigen, wie ungeschickt, verwirrt und verkehrt fast alles sei, was wir in diesen Briefen lesen, kurz, es ist ein fortwährendes Heruntermachen der paulinischen Briefe nach Form und Inhalt, was uns da geboten wird. Kein Wunder also, dass diese Ausführungen verhältnissmässig so wenig Berücksichtigung in der Wissenschaft gefunden haben. „Bruno Bauer ist ein Herr, mit dem man nicht gern zu thun hat“, sagt mit Recht ein neuerer Bearbeiter dieses Gebietes. In theologischer und kirchlicher Beziehung galt dieser verwegenste aller biblischen Kritiker übrigens damals schon als eine abgethane Grösse. Seitdem ihm 1843 die Erlaubniss theologische Vorlesungen zu halten vom preussischen Unterrichtsminister entzogen worden war, und zwar in Folge seiner Schriften über die Evangelien<sup>2)</sup>, war seine Stellung in der theolo-

<sup>1)</sup> Kritik der paulinischen Briefe von Bruno Bauer, Berlin 1852. 1. Abtheilung: Der Ursprung des Galaterbriefes. 2. Abtheilung: Ursprung und Composition des ersten Corintherbriefes. 3. Abtheilung: Der zweite Corintherbrief, der Römerbrief, die Pastoralbriefe, die Briefe an die Thessalonicher, Epheser, Kolosser und Philipper.

<sup>2)</sup> Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes 1840. Kritik der evg. Gesch. der Synoptiker, 1. 2. Bd. Leipzig 1841, 3. Bd. 1842, vgl. dazu Schwegler, das nachapostol. Zeitalter I S. 17 und theolog. Jahrb. 1842, 2. Heft S. 241, 1843, 1. Heft S. 59 ff.

gischen Wissenschaft eine unhaltbare geworden, und von allen unmöglichen Positionen erschien die seine für einen Theologen, der noch mit der Kirche irgendwie auf erträglichem Fusse bleiben wollte, als die unmöglichste. Seine ferneren Arbeiten wandten sich darum mehr historischen und namentlich kulturgeschichtlichen Fragen zu, woneben die Durchführung seines kritischen Standpunktes in Betreff der übrigen neutestamentlichen Literatur weiterging<sup>1)</sup>. Doch machten diese späteren Arbeiten lange nicht mehr dasselbe Aufsehen, wie seine früheren. Die so erfolgreiche Methode des Todschweigens wurde ihnen gegenüber vollständig und bis zu Ende durchgeführt, und ohne dass von Widerlegungen viel bekannt geworden wäre, blieb der vermessene Bestreiter aller bisherigen Anschauungen von der Geschichte des Urchristenthums für die Theologie vergessen und begraben. Auch als Bruno Bauer wenige Jahre vor seinem 1882 erfolgten Tode die Resultate seiner Untersuchungen nochmals, und nun in populärer Gestalt und feuilletonistisch-pikanter Darstellung zusammenfasste und einem weiteren Publicum darbot<sup>2)</sup>, blieb es in den Reihen der Theologie bei dem bewährten *altum silentium*. So ist denn dieser eigenartige und scharfsinnige Versuch einer Erklärung der Entstehung des Christenthums unter Preisgebung aller bisherigen Tradition, zunächst wenigstens, an seinen Uebertreibungen und an der mangelnden Objectivität des Urtheils gescheitert. Es fragt sich aber, ob es recht und billig war, diese Kritik einfach durch Ignoriren sich vom Halse zu halten, und ob sie nicht wenigstens eine eingehendere Widerlegung von Seiten der Fachwissenschaft erfordert hätte. Es wäre nicht das erste Mal, dass eine solche Unterlassungssünde sich hinterher rächen würde, und wenigstens von Seiten einer ehrlichen Wissenschaft sollte doch die

<sup>1)</sup> Ausser der bereits erwähnten Kritik der paulinischen Briefe von 1852 gehören noch hieher die „Kritik der Evangelien“ 1850—52 und „die Apostelgeschichte, eine Ausgleichung des Paulinismus und des Judenthums innerhalb der christl. Kirche“ 1850.

<sup>2)</sup> Philo, Strauss, Renan und das Urchristenthum, Berlin 1874. — Christus und die Cäsaren, der Ursprung des Christenthums aus dem römischen Griechenthum, Berlin 1879.

Selbstüberwindung geübt werden können, die zur Beschäftigung mit neuen Gedanken gehört, auch wenn diese allen bisher lieb und werth gehaltenen Ansichten in's Gesicht schlagen.

Inzwischen aber schlug die Forschung, indem sie den vom junghegelschen Radicalismus eingeschlagenen Weg verabscheute, eine weniger gefährliche aber eben so schwierige Strasse ein, die zu neuen Einsichten zu führen versprach. Wenn die paulinischen Briefe zwar in ihrem grossen Ganzen den unzweifelhaften Eindruck der Echtheit machten, so hatte man doch von jeher verschiedene Anstösse darin gefunden, welche die Erklärung bisher nur mühsam überwunden hatte und so, dass der Zweifel an der Richtigkeit der vorgetragenen Lösung als Stachel im Herzen zurückblieb. Der Zusammenhang namentlich liess an vielen Orten zu wünschen übrig. Sollte der Apostel wirklich so geschrieben haben, dass an zahlreichen Stellen der Sinn seiner Worte für alle Folgezeit ein Zankapfel bleiben musste? Konnte dies nicht vielmehr darin seinen Grund haben, dass der Text der Briefe uns nicht mehr in seiner ursprünglichen Reinheit vorlag, dass er durch spätere Hand, oder Hände, Zusätze und Aenderungen erlitten hatte, die den Zusammenhang nun verdunkeln und entstellen? War das der Fall, so konnte die Echtheit der paulinischen Hauptbriefe festgehalten, und doch manches Störende in denselben genügend erklärt werden. Es handelte sich alsdann darum, durch sorgfältige Einzeluntersuchung die Zuthaten von dem Ursprünglichen auszuseiden und so womöglich den apostolischen Text in seiner ersten Reinheit und Schönheit wieder zu gewinnen. Dieser musste dann für sich selbst Zeugniß ablegen und damit die Gefahr von Seiten einer negirenden Kritik hinwegfallen.

Einen Versuch dieser Art hat Christian Hermann Weisse<sup>1)</sup> gemacht, derselbe Gelehrte, dessen 1838 erschienene „evangelische Geschichte“ dem Leben Jesu von Strauss von 1835 wirksam ent-

<sup>1)</sup> Philosophische Dogmatik 1855—62. I S. 144 ff. III S. 263 u. sonst. — Beiträge zur Kritik der Paulinischen Briefe an die Galater, Römer, Philipper und Kolosser, herausg. von E. Sulze, Leipzig 1867.



gegengetreten war, und der nun also auch den Masslosigkeiten der Bruno Bauer'schen Behandlung der paulinischen Briefe durch eine vermittelnde Hypothese den Stachel zu nehmen versuchte. Dieser Gelehrte, der von Haus aus nicht Theologe war, aber die Theologie sowohl nach ihrer dogmatischen als historischen Seite sehr wesentlich gefördert hat, glaubte durch intensives Eindringen in die schriftstellerische Art des Paulus, wie dieselbe namentlich im ersten Korintherbriefe noch rein vorliege, die Fähigkeit erlangt zu haben, in den übrigen Briefen des Apostels das Ursprüngliche vom Späteren zu sondern. Sein Hilfsmittel war die sogenannte Stylkritik, d. h. eine Methode, welche aus dem jetzt vorliegenden durch Interpolationen entstellten Text durch Vergleichung mit der wahren Schreibart des Paulus den ursprünglichen herauszufinden im Stande sein sollte. Wo Unklarheiten und Schwerfälligkeiten des Zusammenhangs vorliegen, da rühre dies eben von dem Eindringen fremder Sätze und Satztheile in den Text her, also von sogenannten Interpolationen, die ein am wahren paulinischen Styl geübtes Auge mit Sicherheit zu erkennen vermöge. Weissé hat seine Ansicht an den meisten der paulinischen Briefe durchgeführt und war überzeugt, das Richtige gefunden zu haben. Aber viel Anerkennung hat er damit nicht gefunden, sondern fast lediglich Widerspruch, freilich letzteren auch mehr nur in der summarischen Weise, wie man die Ansichten Bruno Bauer's abgethan hatte. Seine Methode erschien gerade als die subjectivste von allen und man urtheilte über sie von den verschiedensten Seiten abfällig<sup>1)</sup>. In der That gewinnt der Leser keine rechte Ueberzeugung davon, dass die von Weissé zurechtgestellten paulinischen Briefe nun ursprünglicher seien als die,

<sup>1)</sup> Vgl. z. B. Meyer-Sieffert im Commentar zum Galaterbriefe, 7. Aufl. S. 26: „Die zahlreichen Interpolationen, welche nach Weissé der apostolische Text erfahren haben soll, beruhen lediglich auf subjectiver Stylkritik mit völliger Hinwegsetzung über die kritischen Zeugen“ und Hilgenfeld, Einleitung S. 192: „über die Paulus-Briefe hat er seltsame, den Text zerreissende und zerstörende Ansichten hinterlassen in den Beiträgen zur Kritik der paulin. Briefe etc.“

welche wir jetzt lesen, und so blieb die ganze Ansicht auf den engen Kreis seiner besonderen Schüler beschränkt.

War nun auch dieser Weg zur Lösung der vorhandenen Schwierigkeiten ohne rechten Erfolg betreten worden, so blieb es von Anfang der fünfziger Jahre bis in die Gegenwart hinein im Bereich der protestantischen Theologie im Ganzen bei den alten Anschauungen in Betreff der paulinischen Hauptbriefe. Man war von der Echtheit derselben in beiden Lagern, im apologetischen wie im kritischen, auf das festeste überzeugt und benutzte sie als die sichersten historischen Denkmale des Urchristenthums. Die Fortbildner der Tübinger Schule, Schwegler, Hilgenfeld, Volkmar u. A. stützten sich bei ihren Arbeiten ganz besonders auf den Galaterbrief in seinem Gegensatz zur Apostelgeschichte und suchten von ihm aus die gewaltigen, die Christenheit bis auf den Grund zerklüftenden Gegensätze des apostolischen Zeitalters immer besser zu verstehen. So konnte Hilgenfeld<sup>1)</sup> mit Recht den Galaterbrief den archimedischen Punkt nennen, von dem aus allein die Aufgabe der neutestamentlichen Kritik gelöst, d. h. die traditionelle Vorstellung vom Urchristenthum aus den Angeln gehoben werden könne. Von diesem Standpunkt aus konnte natürlich ein Zweifel an diesem Briefe gar nicht aufkommen, und bis auf die neueste Zeit nimmt er die Stelle des Grundsteines ein, auf welchem das ganze Gebäude der Vorstellung ruht, wie sie die kritische Schule über die Entwicklung des Urchristenthums aufgestellt hat.

Es war denn auch nicht innerhalb der deutschen Theologie, dass der Zweifel an diesem Briefe zuerst wieder erwachte, sondern der Zweig der theologischen Forschung, welcher aus der niederländischen reformirten Theologie emporgewachsen ist und dessen Wachsthum das des Stammes schon manchmal überflügelt hat, brachte zuerst ein solches, allerdings noch fremdartig und seltsam erscheinendes Schoss hervor. In dem Buche von Allard Pierson<sup>2)</sup>, die

<sup>1)</sup> Zeitschrift für historische Theologie 1855 S. 484.

<sup>2)</sup> de bergrede en andere Synoptische Fragmenten, Amsterdam 1878, S. 99 ff.

Bergrede und andere synoptische Fragmente, das 1878 erschien, wurde ohne Rücksicht auf Vorgänger wie Evanson und B. Bauer die Frage aufgeworfen, ob die Echtheit des Galaterbriefes denn wirklich das unumstössliche Axiom sei, das die Kritik schlechthin anerkennen müsse. Man glaube auf kritischer Seite dieses Briefes als eines Sturmbocks gegen die Apostelgeschichte nicht entrathen zu können, vielleicht habe man gerade deswegen es mit der Annahme seiner Echtheit bisher zu leicht genommen. Aber der Paulus, der uns darin entgegentrete, sei doch eine sehr schwer begreifliche Persönlichkeit, eine Persönlichkeit an deren wirkliche Existenz man ja glauben müsse, wenn es nicht anders gehe, deren Realität man aber doch zuerst etwas genauer untersuchen sollte, ehe man sie zugebe. Dieser Apostel würde durch die Art, wie er nach seiner Bekehrung sorgfältig jede Berührung mit denen vermeidet, von welchen er Auskunft über das Christenthum und die Person seines Stifters erhalten konnte, als ein dem praktischen Leben abgewandter Mystiker erscheinen, und das sei der historische Paulus nicht gewesen. Der Brief möge also vielleicht interpolirt sein, so wie wir ihn haben sei er gewiss kein Denkmal des ältesten Christenthums.

Dieser Angriff liess zwar an Schärfe nichts vermissen, war aber doch nur beiläufig unternommen und zu wenig sorgfältig begründet, als dass ihm mehr als eine vorübergehende Beachtung hätte geschenkt werden können<sup>1)</sup>.

Allein es sollte sich bald zeigen, dass dieser erste Ansturm auf den Galaterbrief nur der Vorbote einer umfassenderen kritischen Untersuchung der Echtheit der paulinischen Hauptbriefe gewesen war. Im Jahre 1882 begann der Professor in Amsterdam A. D. Loman, der sich als Forscher im Geiste der kritischen Schule einen angesehenen Namen erworben hatte, eine Reihe von Untersuchungen zu veröffentlichen, deren Endzweck kein geringerer war als die Unechterklärung aller vier paulinischen Hauptbriefe. Soweit der Ver-

<sup>1)</sup> Vgl. die Gegenschriften von Prins, de brief van Paulus aan de Galatiërs tegenover de bedenkingen von Dr. A. Pierson 1879 und Blom, theol. Tijdschrift 1879 S. 285 ff.

fasser bis jetzt mit der Veröffentlichung seiner Arbeiten gekommen ist<sup>1)</sup>, lässt sich erkennen, dass die kritische Frage diesmal in umfassendster Weise und mit Anwendung aller vorhandenen Hülfsmittel untersucht werden soll. Die Grundgedanken, die Loman entwickelt hat, können in folgender Weise skizzirt werden. Die bisherige Erklärung der paulinischen Briefe stosse an verschiedenen Punkten auf starke Unwahrscheinlichkeiten und selbst Unmöglichkeiten. Beim Galaterbrief sei nicht auszumachen, ob der Brief an die Gemeinden der Landschaft Galatien oder an die der Provinz Galatien gerichtet sei, also die Gemeinden der zweiten oder der ersten Missionsreise. Die Korintherbriefe setzen ausser den aus der Apostelgeschichte bekannten Reisen des Paulus nach Korinth noch eine oder mehrere andere voraus, von denen sich nichts erzählt findet, ferner werden in diesen Briefen selbst noch einer oder mehrere andere Korintherbriefe erwähnt oder vorausgesetzt, von denen man ebensowenig sonst etwas weiss, das Verhältniss des ersten Briefes zum zweiten und umgekehrt sei schwierig zu bestimmen und der letztere bilde in seinen drei auseinanderfallenden Abschnitten für sich allein schon ein Räthsel, das man durch die verschiedensten Hypothesen bis jetzt vergeblich zu lösen sich bestrebt habe. Beim Römerbrief endlich könne der Streit über den jüdenchristlichen oder heidenchristlichen Charakter der Leser nicht zur Ruhe kommen und beide Ansichten haben im Briefe selbst ihren Halt. Diese ungelösten Fragen, an denen die Forschung bis jetzt ohne rechten Erfolg sich abmühe, seien ein Anzeichen, dass die Erklärung dieser Briefe noch nicht zum Ziele gelangt sei, und vielleicht auf dem bisher betretenen Wege niemals gelangen könne. Ziehe man ferner die Apostelgeschichte zu Rathe, so sei vor allem ihr völliges Schweigen von paulinischen Briefen überhaupt doch sehr befremdlich. Einem Pauliner zu Anfang des zweiten Jahrhunderts können diese Briefe, ihre Echtheit vorausgesetzt, doch unmöglich unbekannt geblieben sein, wie komme es denn, dass der

<sup>1)</sup> Quaestiones Paulinae, theol. Tijdschrift 1882 S. 141 ff. 302 ff. 452 ff. 593 ff. 1883 S. 14 ff. 241 ff. 1886 S. 42 ff. 387 ff.

Erzähler nicht nur lautlos über sie hinweggehe, sondern seine Darstellung des Paulus mit ihnen in völligen Widerspruch treten lasse? Die Absicht der Vermittlung der Gegensätze hätte doch schwerlich so weit führen können. Die gewöhnliche Annahme, dass der Paulus des Lukas eine abgeblasste Wiederholung des Paulus der Hauptbriefe sei, könne nicht von vornherein als richtig angenommen werden. Es müsse auch das umgekehrte Verhältniss als Möglichkeit in Betracht gezogen werden, ob nicht der Paulus der Hauptbriefe als eine Idealisierung des geschichtlichen Apostelbildes begriffen werden könne, so dass die beiden Bilder in Apostelgeschichte und Hauptbriefen sich ähnlich gegenüberstehen würden, wie das synoptische und das johanneische Christusbild. Die Kritik von Bruno Bauer sei bisher von berufener Seite nicht widerlegt worden und wenn sie auch allerdings von der Art sei, dass Niemand gern damit zu schaffen habe, so sei es doch ein Gebot der wissenschaftlichen Nothwendigkeit, ihr näher zu treten, wenn auch nur um sie eingehend zu widerlegen.

Wie ferner schon das Schweigen des Lukas von paulinischen Briefen befremde, so setze sich dieses Schweigen fort bis zu Justin um die Mitte des zweiten Jahrhunderts und werde da um so befremdender, je mehr gerade in der kleinasiatischen Kirche Erinnerung an den Apostel, der jene Gemeinden gestiftet, zu erwarten wäre. Aber Justin schweigt gänzlich von Paulus wie von dessen Briefen, wie wenn er von solchen nie etwas gehört hätte.

Weiter wird namentlich die Geschichte des Kanons in Betracht gezogen und aus ihr durch das Fehlen äusserer Zeugnisse für die Paulusbriefe bis weit in das zweite Jahrhundert hinein der Schluss gezogen, dass die Hauptbriefe in dieser Beziehung nicht viel anders dastehen als die übrigen Paulinen. Der erste Clemensbrief an die Korinther setze allerdings den Römerbrief voraus und citire den ersten paulinischen Korintherbrief ausdrücklich, aber er sei selber unsicheren Datums. Der Barnabasbrief gehöre ebenfalls in spätere Zeit als man ihn gewöhnlich ansetze, nämlich erst an das Ende der Regierung Hadrians. Die Angaben der Kirchenväter über

Marcion und seine Sammlung paulinischer Briefe bedürfen auch der Revision und eindringender historischer Prüfung. Die ältere Geschichte des Kanons, namentlich in Betreff der judenchristlichen Parteien, ergebe manche Instanzen gegen die hergebrachte Ansicht der kritischen Schule, dass der historische Paulus ein so heftiger Gegner des gesetzestreuen Judenchristenthums gewesen sein solle. Es werden verschiedene Aeusserungen aus diesen Kreisen überliefert, nach welchen die Judenchristen dem Werke des Heidenapostels vielmehr freundlich gesinnt gewesen seien. Die Feindseligkeit gelte erst dem Paulus canonicus der Hauptbriefe, der Paulus historicus werde dem Judenchristenthum näher gestanden haben. Von hier aus ergebe sich eine historische Anschauung vom Urchristenthum die der überlieferten Tübingen'schen Auffassung entgegentrete und die sich theilweise mit der Opposition berühre, welche von Seiten Ritschl's und seiner Schule gegen letztere erhoben worden sei. Dem geschichtlichen Paulus werde das Bild am nächsten stehen, das wir aus dem sog. „Wir“-Bericht der Apostelgeschichte erhalten. Die verwandten Bilder, welche wir von dem Apostel aus der übrigen Apostelgeschichte und schliesslich aus den paulinischen Hauptbriefen gewinnen, seien die fortschreitenden Entwicklungsstufen einer Paulus-legende, die endlich bis zum höchsten Ideal des antijudaistischen Freiheitshelden des Galaterbriefes aufsteige.

Die Gründe, welche die neue Anschauung gegen die Echtheit der Hauptbriefe in's Feld führt, sind, wie man sieht, zumeist dem Gebiet der sogenannten äusseren Zeugnisse entnommen, indessen hält Loman den Beweis auch durch innere Gründe für möglich, die nähere Ausführung desselben steht aber noch zu erwarten.

Die von ihm vorgetragenen Ansichten erregten natürlich grosses Befremden, und nicht zum wenigsten innerhalb des Kreises der kritischen Schule selbst, deren Grundvoraussetzung hiermit angegriffen war. Der Widerspruch liess denn auch nicht lange auf sich warten und naturgemäss kam er zuerst innerhalb der niederländischen Theologie zum Ausdruck. Was die Sachlage complicirte und verschlimmerte, war der Umstand, dass der Angriff auf die paulini-



schen Hauptbriefe gerade so wie bei Bruno Bauer mit der Behauptung zusammenhing, es lasse sich über die historische Existenz Jesu selbst nichts sicheres aussagen, da die Biographie desselben, wie die Evangelien sie darbieten, nur der späte Niederschlag des messianischen Glaubens der Urgemeinde sei. Die Sache könne auch so stehen, dass die in jener Zeit überall verbreiteten Erwartungen eines Messias oder Heilands sich nach und nach verdichtet und schliesslich historische Umrisse angenommen haben. Diese sogenannte „symbolische“ Anschauung vom Leben Jesu war geeignet, das christliche Gefühl auf's tiefste zu verwunden und dem Kampf ein anderes als das streng wissenschaftliche Gepräge aufzudrücken. Wir lassen sie hier, als zu unserm Zwecke nicht gehörig, bei Seite und glauben dies um so eher thun zu können, als der Zusammenhang zwischen der geschichtlichen Ansetzung der paulinischen Hauptbriefe und der Verwerfung aller historischen Zeugnisse über das Leben Jesu doch nur ein sehr loser ist und der Schluss aus jener auf diese uns durchaus problematisch und keineswegs zwingend vorkommen will.

Aber auch sonst war die Loman'sche Kritik nicht geeignet, sofort eine ruhige Würdigung zu finden. Die Lage der kritischen Theologie war keineswegs dazu angethan, solche Experimente zu gestatten. Sie war ohnehin seit langem auf die Defensive zurückgedrängt, in weiteren Kreisen durchzudringen, war ihr nicht gelungen, mehrere ihrer Hauptvertreter hatten die Resultate der Tübingerschule bereits stark ermässigt und namentlich eine ganze Reihe von kleineren paulinischen Briefen wieder als echt angenommen. Auch diese Concessionen waren von der Gegenseite nicht als genügend angenommen worden und die breite Mitte der Theologie hatte, den Anregungen Ritschl's folgend, mit der Tübingen'schen Anschauung von dem urapostolischen Gegensatz überhaupt gebrochen. Da kam nun ein Neuerer, der an Verwegenheit alle bisherigen Kritiker übertraf und dem von allen Seiten perhorrescirten Bruno Bauer die Hand reichte. Musste das nicht den Faden der Geduld vollends entzweireissen und die neutestamentliche Kritik auch in ihren massvollsten Behauptungen für alle Folgezeit discreditiren?

Dennoch litt der mit Freiheit gepaarte Wahrheitssinn der niederländischen Theologie nicht, dass diese Frage, wie es in Deutschland etwa geschehen wäre, schweigend abgethan würde. Es erfolgte eine wissenschaftliche Gegenbewegung, an deren Spitze sich der Altmeister der freien neutestamentlichen Forschung, J. H. Scholten <sup>1)</sup>, stellte. In seiner Gegenschrift gegen Loman hielt er zunächst der Behauptung, dass die älteren ausserchristlichen Quellen von der Person Jesu schweigen, das Zeugniß des Josephus entgegen, das nicht vollständig gefälscht, sondern nur interpolirt sei, also immerhin über Jesum eine historische Nachricht enthalte. Was sodann die paulinischen Hauptbriefe betrifft, so führte er aus, dass die Schriften des neuen Testaments selbst mit Nothwendigkeit das frühere Vorhandensein dieser Briefe voraussetzen. Ohne den Paulinismus im Sinne dieser Briefe wäre die Apostelgeschichte nicht zu begreifen, die in ihren Darstellungen z. B. der Geschichte des Stephanus und des Hauptmanns Cornelius, sowie in ihren Berichten über das Leben des Paulus selbst ihn als Grundlage erkennen lässt, die dann abgeändert und weiter fortgebildet worden ist. Ebenso stehe es mit dem Evangelium des Lukas, und, in geringerem Grade, dem des Matthäus, wie auch mit dem ersten Petrusbriefe, dem Jakobus- und Hebräerbriefe und der Apokalypse. Ueberall seien da versteckte oder offene Beziehungen auf die Hauptbriefe nachzuweisen. Durch dieselben werde die Abfassung der Hauptbriefe erst im zweiten Jahrhundert zur Unmöglichkeit. Was sodann das Verhältniss Justin's zu Paulus betrifft, so findet Scholten allerdings die von andern Forschern angenommenen Beziehungen zwischen beiden Schriftstellern unsicher, aber Justin stehe eben auf einem abweichenden Standpunkte und sein Schweigen über Paulus sei Absicht, wie auch das von Papias und Hegesippus. Dagegen kenne er deutlich das Lukas-evangelium und dieses setze wieder die Hauptbriefe voraus. Marcion's paulinischer Kanon könne nicht als eine blosse Fiction der gegen ihn polemisirenden Kirchenväter angesehen werden. Dass er bereits

<sup>1)</sup> historisch-critische Bijdragen naar Aanleiding van de nieuwste Hypothese aangaande Jezus en den Paulus der vier Hoofdbrieven. Leiden 1882.

zehn solcher Briefe annahm, worunter solche, die von der Kritik für unecht erklärt werden, beweise das hohe Alter der Hauptbriefe, das von anderer Seite her auch durch den jedenfalls lange vor 150 geschriebenen ersten Clemensbrief festgestellt werde.

Diese Arbeit Scholten's war eine der letzten Früchte seines arbeitsreichen und verdienstvollen Lebens, schon im Frühling des Jahres 1885 setzte der Tod seinem Schaffen ein Ziel. Aber es fehlte nicht an Männern, die den Aufstellungen Loman's auch ferner gegenübertraten. Die Zustimmung, die er bei van Loon, Meyboom, Matthes ganz oder theilweise gefunden hatte, wurde aufgewogen durch die ablehnende Haltung, welche Rovers und Prins einnahmen, worüber, wie über den ganzen Streit in der niederländischen Theologie, van Manen in den Jahrbüchern für protestantische Theologie<sup>1)</sup> dem deutschen Publikum Bericht erstattet hat. In Deutschland wurde bis jetzt der Sache nur geringe Aufmerksamkeit geschenkt, man begnügte sich, in den Kirchenzeitungen der Entrüstung über den „tollkühnen“ Kritiker und seine „todgeborne“ Hypothese Ausdruck zu geben. Es ist das auch begreiflich, denn bis jetzt hat sich auch unter den am weitesten links stehenden Theologen noch keine Stimme für die neue Ansicht erhoben. Nur ein angeblicher Laie, der jedoch theologisch sehr sachverständig zu sein scheint, hat in der protestantischen Kirchenzeitung<sup>2)</sup> über die paulinische Frage ähnliche Ansichten geäußert, und in dem Buche von Rabbiner Joël<sup>3)</sup>, das die Glaubwürdigkeit der Berichte heidnischer Schriftsteller über das damalige Christenthum in Untersuchung zieht, findet sich ein sympatischer Widerhall zu der holländischen Stimme.

Inzwischen hat aber auch die Methode, nach welcher Weisse einst die bestehenden Schwierigkeiten der paulinischen Briefe zu

<sup>1)</sup> Zur Literaturgeschichte der Kritik und Exegese des N. T. Jahrg. 1884, S. 269—315. 551—626. 1885. S. 86—122. 454—496. 1886. S. 418—455.

<sup>2)</sup> Jahrg. 1886 No. 34 S. 755—757 „Brief eines Laien an einen Geistlichen“.

<sup>3)</sup> Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des 2. christl. Jahrhunderts, 2. Abth.: Der Konflikt des Heidenthums mit dem Christenthum in seinen Folgen für das Judenthum, Breslau und Leipzig 1883. S. 81.

heben versuchte, eine Wiederaufnahme erlebt. Ebenfalls aus der niederländischen Theologie hervorgegangen, will dieser neue Versuch doch auf einem ganz andern Wege als Loman die Frage lösen, und ohne dass die Anknüpfung an Weisse's Ansichten irgend hervor-  
träte, wird doch dessen Interpolationshypothese, etwas anders ge-  
wendet, uns hier in umfassendster Anwendung dargeboten. Es sind  
die „Verisimilia“, verfasst von A. Pierson und S. A. Naber<sup>1)</sup>,  
die diesen neuen Anlauf unternommen haben. Ein nicht ungünstiges  
Vorurtheil für das Werk muss zunächst schon der Umstand erwecken,  
dass sich hiezu zwei Forscher aus verschiedenen Wissensgebieten  
verbunden haben. A. Pierson ist der früher schon von uns ge-  
nannte Theologe, dessen Arbeiten ihn als scharfsinnigen und uner-  
schrockenen Kritiker bekannt gemacht haben, wenn wir nicht irren  
derselbe, dessen Schrift „Richtung und Leben“<sup>2)</sup> ihn auch manchem  
praktischen Geistlichen werth gemacht hat. Freilich hat sich sein  
Standpunkt mehr und mehr an die äusserste Grenze der Theologie  
ja über diese hinausverschoben. S. A. Naber dagegen ist Philologe  
und bietet also Gewähr für völlige Unbefangenheit. Die Schrift  
tritt denn auch mit dem Anspruche auf, die Wahrheit auf einem  
bis jetzt noch fast unbetretenen Wege zu Tage gefördert zu haben.  
Schon das aus Galenus entnommene Motto, das die gewöhnlichen  
Exegeten mit jenen Kurpfuschern vergleicht, die dem an Wasser-  
sucht leidenden Kranken triumphirend einen Neidnagel kuriren,  
lässt die Meinung erkennen, welche die Verfasser von der bisherigen  
Exegese des neuen Testamentes hegen. Warum sind so viele  
dunkle Stellen im neuen Testamente, die trotz aller Erklärungsver-  
suche nur immer unbegreiflicher geworden sind und an denen die  
Arbeit der Exegeten, statt die Schwierigkeiten zu beseitigen, immer  
nur neue aufgethürmt hat? Auf diese Frage lautet die Antwort:  
weil das neue Testament aus Schriften besteht, die in sich selber nicht  
homogen sind, sondern einen vielfach überarbeiteten und interpolirten

<sup>1)</sup> Verisimilia. Laceram conditionem novi Testamenti exemplis illustrant  
et ab origine repetierunt A. Pierson et S. A. Naber. Amsterdam u. Haag, 1886.

<sup>2)</sup> Deutsch herausgegeben von H. Lang, Berlin, G. Reimer 1866.

Grundtext darstellen. Dieser Grundtext ist aber nicht christlichen, sondern jüdischen Ursprungs. Er besteht aus Schriften, die aus dem freierdenkenden, gegen Beschneidung und Gesetzesvorschriften gleichgültiger gewordenen, im Monotheismus und in reinerer Ethik seine Stellung nehmenden späteren Judenthum herstammen, wie es der Geschichtsschreiber Josephus mitunter andeutungsweise in einzelnen Vertretern vorführt, z. B. in jenem Ananias, der den König Izates von Adiabene zum reinen Monotheismus bekehrte <sup>1)</sup>. Solche Schriften seien dem jungen Christenthum willkommen gewesen, und es habe sich dieselben angeeignet, indem es die specifisch christlichen Glaubensüberzeugungen durch Zusätze und Aenderungen ihnen einverleibte. In Betreff der paulinischen Briefe sei dieses Werk von einem gewissen Paulus Episkopus unternommen worden, d. h. wohl einem christlichen Schriftsteller der bischöflichen Zeit, dessen Hand noch überall zu erkennen sei und sich durch gewisse Eigenheiten verrathe. Dieses System wird von den Verfassern im Einzelnen an den Briefen an die Thessalonicher, Galater, Korinther und Römer durchgeführt, indem mit grossem Scharfsinn, der freilich Andern meist als Willkür hat erscheinen wollen, überall das Ursprüngliche von dem Späteren zu sondern versucht wird. Uebrigens soll die Abfassungszeit der paulinischen Briefe nicht in zu späte Zeit hinabgerückt werden. „Non credimus, erklären die Verfasser am Schlusse (S. 294) *compositos esse libros Novi Testamenti post tempora, quibus hodie a peritis iudiciis assignantur; sed haec ipsa causa est cur hesternum diem vix superent. Sit conscripta Epistula ad Romanos circa annum 60 post Christum; non tamen erit vetustus fons ad Christianae religionis historiam cognoscendam.*“ Denn, das ist die Erklärung dieser auffallenden Behauptung, das neue Testament stellt nicht die ersten Ursprünge des Christenthums dar, die vielmehr weiter zurückreichen, sondern eine spätere Entwicklungsphase desselben. Die Meinung, dass die ersten Anfänge des Evangeliums im neuen Testamente dargelegt werden, sei die *Carthago delenda* der

<sup>1)</sup> Archäologie XX. 2. 4.



neuen Forschung, so wie einst für unsre Väter die Meinung von der Inspiration. Die Anfänge des Christenthums selbst entziehen sich freilich auf immer der Aufdeckung, wir können nur die spätere Entwicklung constatiren.

Wenn somit anscheinend in Betreff der Abfassungszeit der paulinischen Briefe eine ziemlich conservative Stellung eingehalten wird, so wird doch Niemand sich darüber täuschen können, dass in Wirklichkeit alle bisherigen Grundlagen der Erklärung des neuen Testamentes verschoben und unsicher gemacht sind. Nach der einen Seite hin ist in den „Verisimilia“ das Erklärungsprincip auf das ganze neue Testament ausgedehnt, das unlängst Eberhard Vischer mit Glück an der Apokalypse versucht hat: eine jüdische Grundlage, von christlicher Hand überarbeitet. Andererseits wird die Weisse'sche Interpolationstheorie in noch umfassenderem Masse an den neutestamentlichen Schriften durchgeführt. Das Urtheil über den ganzen Versuch kann sich natürlich nur aus einer Nachprüfung des Einzelnen ergeben. Wir werden am Galaterbrief Gelegenheit haben, die Frage zu stellen, ob die öfters sich findenden Störungen des Zusammenhanges zu einer solchen Annahme drängen, oder ob sie sich vielmehr einfacher, durch die Annahme der Benutzung anderer paulinischer Briefe, erklären. Ueber das Ganze der „Verisimilia“ hat die niederländische Theologie durch den Mund einiger berufener Vertreter<sup>1)</sup> bereits sein Urtheil abgegeben, und dieses Urtheil ist nicht gerade zu ihren Gunsten ausgefallen.

Noch ist eine verwandte Erscheinung zu erwähnen, die aber durchaus von einer viel conservativeren Auffassung der Sache getragen ist, nämlich der erneute Versuch, den Text des Galaterbriefes herzustellen, wie ihn Marcion gelesen hat. Auf diesen Text Marcion's hat die Erklärung des Briefes schon von jeher Rücksicht genommen, so z. B. Hilgenfeld<sup>2)</sup> in seinem Commentar. Nun aber

<sup>1)</sup> Kuenen, *Verisimilia?* theol. Tijdschrift 1886, S. 491—536. — Prins, de brief aan de Galatiërs in Tegenspraak met zich zelve gebracht, ebenda 1887. S. 65—91.

<sup>2)</sup> Der Galaterbrief 1852, S. 218—234.

verdanken wir dem Forscherfleisse des Niederländers W. C. van Manen<sup>1)</sup> eine fast vollständige Herstellung des Briefes, den Marcion gelesen haben mag. Und zwar urtheilt der Bearbeiter, dass dieser marcionitische Text gar nicht von vornherein als ein schlechterer dürfe angesehen werden, als der hergebrachte kirchliche, es haben beide Gestalten ungefähr gleiches Recht auf unsere Prüfung und es sei nicht ausgeschlossen, dass der Text Marcion's in einigen Punkten oder auch überhaupt den Vorzug verdiene. Damit wäre die Erklärung des Briefes auf einen neuen Boden gestellt und würde manche Schwierigkeit des gegenwärtigen Zusammenhanges ihre Erledigung finden. Allein, so verlockend diese Aussicht erscheint, so lange der Brief auch in dem sorgfältigsten Herstellungsversuch doch nur ein Torso verbleibt, und an manchen Stellen der ursprüngliche Zusammenhang selbst nicht vermuthungsweise mehr festgestellt werden kann, sondern punktirte Linien den Text vertreten müssen, wird die Auslegung eben sich doch an unsern kirchlich überlieferten Text gewiesen sehen. Und die Analogie des Lukasevangeliums spricht doch überwiegend dafür, dass Marcion in der That den Text nach seinen Grundsätzen umgestaltet hat, wenn dieses Verfahren auch in jener Zeit lange nicht ein so unerhörtes war und solchen Tadel verdiente, wie ihn die Kirchenväter über ihn ausschütteten. Für unsre Aufgabe wird es am gerathensten sein, wenn wir vom kirchlich überlieferten Texte ausgehen und die Frage einstweilen offen lassen, ob der marcionitische Text diesem gegenüber noch besondere Rücksicht verdiene. Unser Unternehmen ist auf eine Prüfung des Briefes im Ganzen gerichtet und muss von der Annahme der schriftstellerischen Einheit desselben ausgehen und diese zu Grunde legen, solange als sich nicht zwingende Gründe für das Gegentheil ergeben.

Die Uebersicht über die Geschichte der Kritik der paulinischen Hauptbriefe hat gezeigt, dass eine erneute Prüfung der Grundfrage jedenfalls nicht überflüssig ist. Dies um so weniger, als noch die

<sup>1)</sup> theol. Tijdschrift 1887: Marcions Brief van Paulus aan de Galatiërs, S. 382—404. 451—533.

neuesten grossen Zusammenfassungen der gegenwärtig von der wissenschaftlichen Theologie vertretenen Anschauungen eine irgend eingehende Beschäftigung mit der Frage vermissen lassen. Weizsäcker's „apostolisches Zeitalter der christlichen Kirche“ (1886) ist eine in ihrer Art classische Darstellung desjenigen, was man heutzutage über diesen grossen geschichtlichen Gegenstand zu sagen vermag. Aber die Echtheit der vier paulinischen Hauptbriefe wird als etwas selbstverständliches angenommen ohne alle Untersuchung, und ähnlich wie in der Tübingerschule richtet sich die ganze Schärfe der Kritik gegen die Apostelgeschichte in ihrem Gegensatz zu der Darstellung der Hauptbriefe. Ebenso fasst den Stand der Sache die neueste Darstellung der apostolischen und nachapostolischen Zeit auf, Pfleiderer's „Urchristenthum, seine Schriften und Lehren, in geschichtlichem Zusammenhang beschrieben“. 1887. Auch hier wird die Frage der Echtheit der Hauptbriefe noch gar nicht angeührt. Der Standpunkt der Betrachtung bleibt im Ganzen ein dem Tübingenschen verwandter, nur dass die Correctur acceptirt wird, die Ritschl seinerzeit in die Bahn gebracht hat, nämlich den Gegensatz zwischen Paulinismus und Judenchristenthum für das nachapostolische Zeitalter nicht mehr als treibendes Motiv zu verwenden. Die paulinische Christusverkündigung einerseits, der Hellenismus andererseits seien die beiden Factoren, aus deren Verbindung die Eigenart des Heidenchristenthums von seiner Entstehung an sich ganz natürlich erkläre.

Unsrer Ueberzeugung nach ist es die Aufgabe aller wissenschaftlichen Kritik, und nicht zum mindesten der theologischen, eine jede Frage objectiv und ohne Furcht vor ihren etwaigen theoretischen oder praktischen Consequenzen zu prüfen. Somit wird sich die protestantische Theologie auch einer noch so unwahrscheinlichen Sache, wie der Behauptung der Unechtheit der paulinischen Hauptbriefe gegenüber nicht einfach mit stummer Ablehnung begnügen dürfen. Es ist begreiflich, dass diese Hypothese den Meisten auf den ersten Blick so ungeheuerlich erscheint, dass man auch nur zur näheren Prüfung sich schwer entschliesst. Aber es wäre

nicht das erste Mal, dass das Unwahrscheinliche sich schliesslich dennoch als das Wahre herausstellt.

Die ganze gegenwärtige Lage der neutestamentlichen Kritik macht es wahrscheinlich, dass die Anschauung der Tübingerschule in entscheidenden Punkten einer Correctur bedarf. Entweder liegt die Wahrheit weiter rechts, wie Ritschl und seine Schule wollen, oder sie liegt weiter links. Die Annahme, dass von den dreizehn oder vierzehn paulinischen Briefen nur die vier Hauptbriefe echt sein sollen, ist wenig wahrscheinlich. Entweder hat Paulus mehr geschrieben, oder er hat überhaupt nichts geschrieben, was uns erhalten wäre. Eine schriftstellerische Production, die auf diese vier grossen Briefe beschränkt geblieben wäre, ist undenkbar. Dennoch kann die Kritik zu der Annahme der Echtheit sämtlicher Paulusbriefe nicht wohl zurück, dazu sind die Gründe gegen die meisten derselben zu stark. Kann sie aber nicht rückwärts, so muss sie sehen, ob ihr nicht weiter vorwärts Licht winkt.

Nach der Tübinger Schule reichen in die christliche Urzeit nur zwei grosse, feste Pfeiler zurück, auf denen das Gebäude der historischen Anschauung ruht: die Apokalypse und die vier paulinischen Hauptbriefe. Das sind die einzigen Zeugen ältesten christlichen Schriftthums, die uns erhalten sind. Der eine dieser Pfeiler ist von den Fluten unterwaschen. Die Abfassung der Apokalypse durch den Apostel Johannes ist innerhalb der Schule selbst von Volkmar (1862) aufgegeben worden, dann hat Voelter (1882. 85) die Einheit des Buches bestritten und es aus verschiedenen Schichten erwachsen lassen, deren letzte erst dem Zeitalter des Antoninus Pius angehört, und schliesslich hat Vischer (1886) sogar den christlichen Charakter der Schrift bestritten, und sie als eine jüdische Apokalypse in christlicher Uebearbeitung erklärt. So viel auch noch über die Berechtigung der einen oder der andern Lösung gestritten wird, die alte Sicherheit ist dahin. Der eine Pfeiler, der das Gebäude der Tübinger Schule trug, ist in's Wanken gekommen, lässt uns sehen, ob der andere noch fest steht.

### Zweites Kapitel.

#### Die Abfassungsverhältnisse des Briefes.

Wann und wo der Apostel Paulus den Brief an die Galater geschrieben habe, kann man aus dem Briefe selbst nicht mit Sicherheit entnehmen. Der Römerbrief und die beiden Korintherbriefe bestimmen sich in dieser Hinsicht mit aller wünschenswerthen Deutlichkeit von selbst, da in denselben genügende Angaben über Zeit und Ort ihrer Abfassung enthalten sind. Bei unserem Briefe fehlt es an solchen. Man hat daher bis in die neuere Zeit hinein in Betreff der Ansetzung dieses Briefes geschwankt und zwar schon von Alters her. Die Unterschrift des Briefes in einigen der jüngeren Majuskelhandschriften<sup>1)</sup> weist nach Rom als Abfassungsort, ebenso bestimmen den Brief Hieronymus<sup>2)</sup> und einige griechische Väter, während erst bei den jüngeren griechischen Vätern<sup>3)</sup> die Angabe, dass der Brief in Ephesus verfasst sei, überwiegt. Daher hat bis in neuere Zeit hinein die Meinung sich erhalten können, der Brief sei in der That in Rom geschrieben, und Schrader<sup>4)</sup> noch hat den Ausspruch gethan, der Galaterbrief sei der späteste der paulinischen Briefe und im Jahre 64 zu Rom, kurz vor dem Märtyrertod des Apostels verfasst.

Gegenwärtig jedoch ist man im kritischen wie im apologetischen Lager über die Abfassungszeit des Briefes ziemlich einig. Man benutzt zu dieser Bestimmung die Stelle 4, 13, wo Paulus die Galater

<sup>1)</sup> B corr., dann KP aus dem 9. Jahrh., auch min. 47, syr. cop.

<sup>2)</sup> In Commentaren und Einleitungswerken wird er allgemein als Vertreter der Ansicht angeführt, dass der Abfassungsort Rom sei. Ich habe nur finden können, dass er bei Erklärung der *στίγματα* 6, 17 auf II Cor. 11, 16 verweist, also annimmt, der Brief sei nach II Cor. geschrieben.

<sup>3)</sup> Für Rom: Theodoret, Euthalius, Pseudo-Athanasius, für Ephesus: Claudius Antissiod., Theophylact, Oecumenius.

<sup>4)</sup> Der Apostel Paulus, Leipzig 1830. I. Theil S. 218f., ebenso Köhler, Abfassungszeit der evg. Schriften, S. 125.



daran erinnert: δι' ἀσθενείαν τῆς σαρκὸς ἐπαγγελισάμεν ὑμῖν τὸ πρό-  
 τερον. Indem man das τὸ πρότερον streng fasst im Sinne eines wirk-  
 lichen Comparativs, als das frühere Mal von zweien, gewinnt man  
 daraus die Angabe, dass der Apostel, bevor er den Galaterbrief  
 schrieb, zweimal, nicht mehr und nicht weniger, in Galatien gewesen  
 sei. Hiermit combinirt man die Angaben der Apostelgeschichte 16, 6,  
 dass Paulus zuerst auf seiner zweiten Missionsreise das galatisehe  
 Land durchzogen habe, und 18, 23 dass er im Beginn seiner dritten  
 Missionsreise diese Gegend aufs Neue durchzog und die Brüder da-  
 selbst stärkte. Als dann Paulus nach Ephesus weiter reiste (19, 1),  
 war er also gerade zwei Mal in Galatien gewesen und danach setzt  
 man fast allgemein die Abfassung des Galaterbriefes in den Beginn  
 der dritten Missionsreise und lässt ihn entweder unterwegs zwischen  
 Galatien und Ephesus geschrieben sein, oder bald nach der Ankunft  
 an letzterem Orte, wo der Apostel ja 2—3 Jahre sich aufhielt und  
 am Ende des Aufenthalts noch den ersten Korintherbrief verfasste.  
 So urtheilen die allermeisten der neueren Forscher auf diesem Ge-  
 biete, von Rückert bis zu Baur, Hilgenfeld und Holsten,  
 von Neander bis zu Guericke, Wieseler und Hofmann. In  
 diesem Fall tritt der Galaterbrief unter den vier Hauptbriefen an  
 die erste Stelle, er bezeichnet das erste und heftigste Stadium in dem  
 Kampfe des Paulus mit den Judaisten, der in den Korintherbriefen  
 bereits als etwas bekanntes und gewohntes erscheint und im Römer-  
 brieft sich mildert zu versöhnlichem Entgegenkommen. Wie Baur <sup>1)</sup>  
 es ausspricht, kann „kaum ein Zweifel darüber sein, dass die ganze  
 Art und Weise wie der Apostel im Galaterbrief sich den Judaisten  
 gegenüberstellt, den Charakter des ersten Conflicts an sich trägt“. Auch die dogmatischen Ausführungen des Briefes verrathen dem  
 Römerbrief gegenüber noch vielfach eine ungelenkere, weniger ge-  
 übte Hand. Die Darstellung ist kurz, skizzenhaft, oft beinahe ab-  
 rupt, sodass in diesem Briefe ein erster Entwurf zu dem weit  
 umfassender und allseitiger durchgebildeten Gedankengang des Römer-

<sup>1)</sup> Paulus, der Apostel Jesu Christi, 2. Aufl. I S. 286.

briefes vorzuliegen scheint, und dem entspricht auch die principielle Schärfe, mit welcher der gesetzesfreie Standpunkt geltend gemacht wird, und die von Concessionen noch nicht im entferntesten angekränkelt ist.

Zu diesem Eindruck kommt noch ein äusseres Merkmal. Der Apostel beginnt sein Schreiben mit dem Ausdruck der Verwunderung darüber, dass die Galater so bald sich haben abwenden lassen von dem, der sie berufen hat in Jesu Christo, zu einem andern Evangelium (1, 6). Dieses *ὅτι τοῦ ταχέως* weist darauf hin, dass seit ihrer Bekehrung durch Paulus nur eine kurze Zeit vergangen war, wo ihr Abfall um so mehr überraschen musste.

Aus allen diesen Gründen setzt man nun also fast einstimmig unsern Brief vor die drei andern Hauptbriefe, und lässt nur etwa die Thessalonicherbriefe oder wenigstens den ersten derselben, wenn er wie meist geschieht als echt angenommen wird, ihm vorangehen. Somit ist der Galaterbrief dann nicht nur eines der ersten Sendschreiben des grossen Heidenapostels, sondern auch eines der ältesten, wenn nicht das älteste der schriftlichen Denkmäler des Christenthums überhaupt, geschrieben etwa im Jahre 55 unserer Zeitrechnung, lange bevor die Apokalypse oder eines der älteren Evangelien an's Licht trat.

Soweit sind die neueren Forscher in ihrer grossen Mehrzahl wesentlich miteinander einverstanden, und dieses Einverständniss erweckt ein günstiges Vorurtheil für die historische Sicherheit der betreffenden Annahme. Ferner, dass sich der Brief in das aus der Apostelgeschichte bekannte Leben des Paulus verhältnissmässig leicht einreihen lässt, spricht ebenfalls für sie. Weiss man doch, wie z. B. bei den Pastoralbriefen die unendliche Verschiedenheit der Ansichten über die Art, wie diese Briefe mit den Angaben der Apostelgeschichte über die Reisen und Schicksale des Paulus vereinigt werden sollen, eins der Hauptbedenken gegen ihre Echtheit bildet. Bei unserm Briefe dagegen fällt diese Schwierigkeit weg und es ist auch vom Standpunkt der Apostelgeschichte kein Be-

denken dagegen zu erheben, dass Paulus im Anfang seines fast dreijährigen Aufenthaltes in Ephesus denselben geschrieben habe. Die historische Situation lässt sich also mit grosser Wahrscheinlichkeit und ohne Zwang bestimmen, und das erscheint der Annahme, dass der Brief von der Hand des Paulus selbst geschrieben sei, durchaus günstig.

Indessen steht es doch mit diesem seltenen Einmuth der Forscher in Betreff unsres Briefes, näher beschen, nicht so ausnahmsweise günstig. Die Einigkeit der Forscher geht in die Brüche, sobald man fragt, wie die Abfassungsverhältnisse des Briefes nun näher vorzustellen seien. Eine Frage, über welche bis heute keine Uebereinstimmung erzielt worden ist, betrifft die Adressaten des Briefes. Wer sind die Galater, an welche Paulus schreibt? Nach der älteren Annahme, die auch heute noch von den Meisten festgehalten wird, sind es die Einwohner der Landschaft Galatien, die im Innern Kleinasiens im Quellengebiete des Flusses Halys lag, also die Nachkommen der im 3. Jahrhundert vor Christo eingewanderten Gallier. Nach einer andern Ansicht dagegen, die vor nun ungefähr hundert Jahren zuerst aufgestellt und neuerdings namentlich von Renan und Hausrath, auch von Pfleiderer wieder verfochten wurde<sup>1)</sup>, wären es die Bewohner der römischen Provinz Galatien, wie dieselbe von Kaiser Augustus gestaltet wurde, wo dann neben dem eigentlichen Galatien auch Theile von Lykaonien, Pisidien und Phrygien unter diesem Gesamtnamen begriffen werden. Diese verschiedene Bestimmung des geographischen Begriffs Galatien ist nun nicht etwa bloss eine Frage müssiger Neugier, sondern sie hat zur Folge, dass nach der ersteren Ansicht Paulus diese Gemeinden dann erst auf der zweiten Reise (Act. 16, 6) gestiftet

<sup>1)</sup> Die Vertreter dieser Ansicht von Joh. Joach. Schmidt, Paulus, Mynster an bis auf Hausrath, Weizsäcker und Wendt finden sich in den neuest. Einleitungen und den Commentaren zum Galaterbrief verzeichnet, neuestens bei Holtzmann, Lehrbuch der histor. krit. Einleitung in das N. T. 2. Aufl. 1886, S. 242. Vgl. auch Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, 1886, S. 236. Pfleiderer, Urchristenthum S. 57 ff.

haben kann, weil er damals erst nach dem eigentlichen Galatien kam. Nach der letzteren Ansicht dagegen steht nichts im Wege anzunehmen, dass Paulus an die Gemeinden schreibe, die er auf seiner ersten Missionsreise (Act. 13 und 14) gestiftet, und die er dann auf der zweiten zum zweiten, auf der dritten zum dritten Male wieder besucht (Act. 16, 6. 18, 23). Es ist somit diese anscheinend rein archäologische Frage von grosser Tragweite für die Bestimmung der Abfassungsverhältnisse unsres Briefes, ja selbst für die Anschauung, die man von dem Kampf des Heidenapostels mit den Judaisten sich bildet. Damit es nicht scheine, als ob diese Differenz nur künstlich zu einer erheblichen aufgebauscht werde und die daraus sich ergebenden Schwierigkeiten für das historische Verständniss unsres Briefes nur gemachte seien, ist es erforderlich, auf die darüber geführten Verhandlungen in aller Kürze wenigstens einzugehen.

Die Discussion über die Frage, wer sind die Galater an die Paulus schreibt, ist in ihrem neuesten Stadium besonders zwischen Hausrath<sup>1)</sup> einerseits und Holsten<sup>2)</sup> andererseits geführt worden. Die wesentlichsten Gründe und Gegengründe sind folgende:

1. Paulus hält sich in seinen Briefen überhaupt an die officiellen geographischen Bezeichnungen der römischen Verwaltung. Wo er von seinem Aufenthalt in Antiochien und Tarsus spricht, schreibt er: ich ging nach Syrien und Cilicien (Gal. 1, 21), wo er von seinem Aufenthalt im Hauran redet, sagt er: ich ging nach Arabien (Gal. 1, 17). Als ihm in Ephesus Schlimmes widerfahren ist, erzählt er von der grossen Drangsal, die ihm in Asia begegnet sei (II Cor. 1, 8) und wenn er Philippi oder Korinth meint, sagt er Macedonien und Achaja (II Cor. 9, 2. 11, 10), ebenso Judaea, wenn er Jerusalem im Sinne hat (Gal. 1, 22). Sind also in den Briefen des Paulus die Ländernamen überall Provinznamen, so liegt kein Grund vor, den Namen Galatien anders zu verstehen als von der römischen Provinz. — Dagegen wird eingewandt, das beweise

<sup>1)</sup> Neutest. Zeitgeschichte III. 2. S. 135 Anm. (1. Aufl. II. S. 528).

<sup>2)</sup> Das Evangelium des Paulus I. 1 S. 35 ff.

nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit dieser Bedeutung des Namens Galatien und die Anrede an die Gemeinden: „Galater“ (Gal. 3, 1) bliebe doch immer befremdlich, da nur die eigentlichen Galater darauf Anspruch hatten, nicht alle andern Provinzbewohner. Auch hätte der Apostel, wenn er Gal. 1, 21 das Gebiet der ersten Missionsreise bezeichnet mit *κλίματα Συρίας καὶ Κιλικίας*, doch wohl hinzugefügt: *καὶ τῆς Γαλατίας*, wenn er wirklich die galatischen Gemeinden in den Kreis der damals gestifteten eingeschlossen hätte. — Hierauf lässt sich nun wieder entgegnen, dass an der letzt-erwähnten Stelle Paulus gar nicht von dem Gebiet seiner ersten Missionsreise reden will, die er da überhaupt nicht erwähnt, sondern nur angeben, wie Holsten selbst sagt, wo er sich in dieser Zeit fern von Jerusalem aufgehalten habe. Der Einwand so- dann, dass die Lykaonier, Pisidier u. s. w., die zur Provinz Galatien hinzugekommen waren und die Paulus auf seiner ersten Missions- reise bekehrte, schwerlich mit dem Namen „Galater“ angeredet werden konnten, ist namentlich von Hilgenfeld<sup>1)</sup> geltend gemacht worden, der witzig bemerkt, das wäre ungefähr dasselbe, wie wenn Jemand heutzutage „an die Preussen“ schriebe, und darunter Schleswig-Holsteiner, Hannoveraner, Kurhessen, Nassauer verstünde. Doch liegt gerade in der Veranlassung des Briefes den Paulus schreibt ein Grund, der diese sonst auffallende Anrede rechtfertigt, nämlich der, dass Paulus die gleichen Mahnungen an viele Ge- meinden zu richten hatte, die verschiedene Nationalitäten umfassten, wo dann der Gesamtname Galater der nächstliegende war. Jeden- falls ist die Beobachtung, dass Paulus in den Briefen meist die römischen Provinznamen gebraucht, von grossem Gewicht, wenn auch der Umstand, dass gerade bei Galatien auch die Profanschrift- steller jener Zeit den Namen noch im alten Sinne gebrauchen<sup>2)</sup>, das Gewicht dieses Grundes etwas verringert.

2. Derselbe weitere Sinn des Namens Galatien wie bei Paulus herrscht auch sonst im neuen Testament, so in dem von einem

<sup>1)</sup> Einleitung in das neue Testament S. 251.

<sup>2)</sup> Vgl. Meyer-Sieffert, Commentar zum Galaterbrief. 7. Aufl. Einl. S. 10ff.



Pauliner zur Zeit Trajans verfassten ersten Briefe des Petrus, dessen Adresse 1, 1 an die Gemeinden von Pontus, Galatien, Kappadocien, Asien und Bithynien durch die Nebeneinanderstellung zeigt, dass unter Galatien die Provinz zu verstehen sei. Selbst die Apostelgeschichte versteht nach Manchen, wie Mynster und Renan, Galatien im nämlichen Sinne, während allerdings Hausrath anerkennt, dass sie mit Γαλατικὴ χώρα die Landschaft meine. — Ist nun letzteres in der That der Fall, so kann Holsten mit Recht einwenden, dass der Sprachgebrauch der Apostelgeschichte, die ja ebensogut wie der erste Petrusbrief aus paulinischem Kreise stamme, die andere Auffassung des Namens Galatien im neuen Testament constatiere.

3. Als Paulus den Galaterbrief schrieb, war er nach seiner eigenen Aussage seit seiner Bekehrung erst zweimal in Jerusalem gewesen (1, 18, 2, 1). Nimmt man nun an, der Galaterbrief sei erst dann geschrieben, als Paulus zum zweiten Mal in dem eigentlichen Galatien gewesen war, also auf der dritten Missionsreise zu Ephesus, so war Paulus damals nach der Apostelgeschichte schon mindestens dreimal in Jerusalem gewesen (Act. 9, 26. 15, 4. 18, 22). Diese Situation passt also nicht zu der eigenen Angabe des Apostels im Galaterbrief, während die Schwierigkeit wegfällt, sobald man Galatien im weiteren Sinne fasst. Denn dann ist Paulus schon auf der ersten Missionsreise dahingekommen und kann den Brief auf der zweiten geschrieben haben, wo dann bloß die beiden in Act. 9, 26. 15, 4 erwähnten Reisen nach Jerusalem vorangegangen sind. Wollte man aber, sagt Hausrath, wie Manche thun, um dieser Consequenz zu entgehen, die Reise Act. 18, 22 streichen, so sei das baare Willkür. Und ebensolche Willkür sei es, die Stiftung der galatischen Gemeinden in die zweite Reise zu verlegen, wo die Apostelgeschichte selbst ausdrücklich sagt, dass Paulus damals Phrygion und Galatien nur durchzogen habe (διελθὼν Act. 16, 6) ohne sich aufzuhalten. Die Gemeinden müssen vielmehr auf der ersten Reise gestiftet sein, wo die Apostelgeschichte ausführlich von der Missionsthätigkeit des Paulus in jenen Gegenden berichtet. — Hierauf erwidert Holsten,

die Berufung auf die Apostelgeschichte irre und beirre. Dass die Angaben des Galaterbriefes über die Reisen des Paulus nach Jerusalem mit denen der Apostelgeschichte nicht übereinstimmen, könne nun einmal nicht geleugnet werden, die Reise dahin gleich nach der Bekehrung 9, 26 falle nach Gal. 1, 18 drei Jahre später, und jedenfalls stimme die Rechnung auch für Hausrath's Annahme nicht, da er die Reise wegen der Collecte Act. 11, 30 vollständig übergehe. — Hier wird allerdings die Berufung auf die Apostelgeschichte solange nicht mit Erfolg stattfinden können, als es nicht gelungen sein wird, die offensibaren Differenzen ihrer Darstellung mit der des Galaterbriefs zu beseitigen. Wenn man im Uebrigen die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte nicht hoch anschlägt, so darf man sich hier nicht ausnahmsweise einmal auf sie berufen. Allerdings erzählt sie nicht ausdrücklich, dass Paulus auf seiner zweiten Reise in der Galatischen Landschaft Gemeinden gestiftet habe, aber sie lässt das doch deutlich als Voraussetzung erkennen, wenn sie den Apostel auf der dritten Reise dieselben Gegenden durchziehen und die Brüder stärken lässt (18, 23). In diesem Punkte dürfte das Gewicht der Gründe solange auf der Seite der älteren Ansicht sein, als der Kanon feststeht, dass der Galaterbrief als authentisches Zeugniß von den Reisen des Paulus vor der secundären Darstellung der Apostelgeschichte den Vorzug verdiene.

4. Bei dem Bericht, den Paulus im Galaterbrief über seine Verhandlung mit den Uraposteln in Jerusalem erstattet, sagt er 2, 5, er habe nicht nachgegeben ἵνα ἡ ἀληθεία τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς. Das heisst doch wohl, die Galater waren damals schon bekehrt und es sollte ihnen die Wahrheit des Evangeliums verbleiben. Bekehrt waren vor dem Apostelconvent in Jerusalem aber nur die Galater der Provinz, zu denen Paulus auf seiner ersten Reise kam. Also sind es eben diese, von welchen er in dieser Stelle redet. — Aber die Stelle muss anders verstanden werden, πρὸς ὑμᾶς, auf euch hin, sollte die Wahrheit des Evangeliums verbleiben, denn wenn Paulus damals nachgegeben hätte, so würden die später Bekehrten nicht mehr das reine Evangelium sondern ein judaistisches

getrübt erhalten haben. — Diese Auslegung lässt sich jedenfalls auch hören und wird hier keine Entscheidung zu finden sein.

5. Indessen der ganze Inhalt des Galaterbriefes mit seinem heftigen Kampf zwischen Paulus und den judaistischen Gegnern weist darauf hin, dass die Galater vor dem Apostelconvent bekehrt worden sind. Was ist natürlicher als die Annahme, dass eben die Erfolge des Paulus auf seiner ersten Missionsreise den Judaisten dringenden Anlass gaben, jene Neubekehrten der vollen judenchristlichen Anschauung zu gewinnen? Wenn nach der ersten Missionsreise faktisch der Streit ausbrach, der dann in Jerusalem noch so eben beigelegt wurde, und wir im Galaterbrief von Anfang bis Ende von diesem Streite hören, so ist es wahrscheinlicher, dass er sich auf solche bezieht, die in denselben damals verwickelt wurden, als auf andere, zu denen man ihn erst später brachte. — Allein auch hier scheint die Auffassung der Apostelgeschichte das Urtheil zu trüben. Sie allerdings stellt die Sache so dar, wie wenn nach der Verhandlung in Jerusalem Kap. 15 überall der Kampf zur Ruhe gekommen wäre, die Abgesandten verkündigen das Aposteldekret in Antiochien 15, 30 und Paulus selbst thut dasselbe in den Gegenden von Derbe und Lystra, als er auf der zweiten Missionsreise wieder dahin kommt 16, 4, so dass der Streitpunkt über die Stellung der Heidenchristen zum mosaischen Gesetze überall nicht mehr in Frage kommt. Aber nach dem Galaterbrief bricht der Streit vielmehr alsbald nach der Verhandlung in Jerusalem wieder aus, als Petrus nach Antiochien kommt und sich durch Abgesandte des Jakobus bewegen lässt, den Heidenchristen die Gemeinschaft aufzukündigen (Gal. 2, 11 ff.). Von da an tobt der Streit wieder heftiger als je, und Paulus hat in Korinth und selbst in Rom dieselben Gegner zu bekämpfen, wie aus den betreffenden Briefen hervorgeht. Danach können die galatischen Gemeinden sehr wohl in diesen Kampf hineingezogen worden sein, auch wenn sie nach den Verhandlungen in Jerusalem erst gestiftet waren.

6. Weiter findet Hausrath, Paulus hätte im Galaterbrief den Barnabas schwerlich erwähnt (2, 1. 13), wenn dieser den Galatern nicht

bekannt gewesen wäre. Aber nur auf der ersten Missionsreise hatte er ihn zum Begleiter, nicht mehr auf der zweiten (Act. 13, 2 cf. 15, 39). — Es ist jedoch zu viel geschlossen, erwidert Holsten, wenn man annimmt, Paulus habe den Barnabas nur als persönlichen Bekannten der Galater zu erwähnen Gelegenheit gehabt. Er nennt ihn auch im ersten Korintherbrief (9, 6), obgleich Barnabas schwerlich jemals nach Korinth gekommen war. — Hier ist nun allerdings aus der Erwähnung des Barnabas nicht mit Sicherheit auf persönliche Bekanntschaft der Galater mit ihm zu schliessen. Aber natürlicher ist die Erwähnung in diesem Falle doch, und die Stelle I Cor. 9, 6 ist anders geartet, da Paulus dort sich und den Barnabas als Beispiel dafür erwähnt, dass Diener des Evangeliums nicht von demselben leben sondern durch eigene Arbeit. Da erwähnt Paulus ebenso den ehelichen Stand der Apostel, der Brüder des Herrn und des Kephas, redet also ohne Rücksicht darauf, ob die Korinther diese Personen kennen oder nicht kennen.

7. Der Galaterbrief setzt voraus, dass in die galatischen Gemeinden Sendboten der Judaisten von Jerusalem her eindringen. Das eigentliche Galatien lag so weit im Innern Kleinasiens, dass es unwahrscheinlich ist, dass dahin Leute von Jerusalem so leicht gekommen seien. Die südlich gelegenen Gegenden der Provinz Galatien dagegen waren leichter zu erreichen. — Indessen, wenn auch kein regelmässiger Verkehr zwischen Jerusalem und der Landschaft Galatien bestand, so können doch Agitatoren so gut dahin gekommen sein, als früher Paulus selbst.

8. Als allgemeinstes Argument für seine Ansicht stellt Hausrath schliesslich den Satz auf, es sei nicht gerathen, ein historisches Document von solcher principiellen Wichtigkeit wie der Galaterbrief auf eine lediglich unbekannte Grösse zu beziehen. Gemeinden, in welchen der für die ganze Kirche so wichtige Streit zwischen Gesetzeszwang und paulinischer Freiheit zum Austrag gekommen, hätten dem Gedächtniss der Kirche nicht so ganz entfallen können, wie es mit den Gemeinden im eigentlichen Galatien der Fall war, von denen die Apostelgeschichte kaum die Existenz meldet. — Aber

dieser Grund ist von der blossen Wahrscheinlichkeit hergenommen. Da man von den Gemeinden in Antiochia Pisidiens, Derbe, Lystra aus der Apostelgeschichte so viel weiss, möchte man auch gern einen bedeutenden paulinischen Brief auf sie beziehen können. Das kann aber nicht entscheiden. Vielleicht hat die Apostelgeschichte von den eigentlichen Galatern sogar absichtlich fast ganz geschwiegen, weil die Erinnerung an die dort zum Austrag gekommenen Kämpfe ihrem vermittelnden Standpunkt nicht angenehm war.

So lässt sich gegen die Hausrath'sche Ansicht auf jedem Punkte etwas einwenden, und Holsten hat in der That gegen sie gesagt, was nur gesagt werden kann. Dennoch bleibt der Eindruck zurück, dass sie immerhin manche Vorzüge vor der andern besitzt, wenn auch zunächst nur Wahrscheinlichkeit gewonnen werden kann. So hat z. B. Volkmann geurtheilt<sup>1)</sup>, dass es nicht allzu schwer werden dürfte gegenüber den 6 (von uns zu 8 auseinander gezogenen) Bastionen Holsten's die alte Position siegreich wieder zu behaupten. In der That, einige der Hausrath'schen Gründe machen doch den Eindruck, dass ihnen schwer zu antworten ist, so namentlich der erste, die Berufung auf den sonst allgemeinen Sprachgebrauch der Hauptbriefe in Bezug auf die Ländernamen. Doch, Holsten fügt seiner Abwehr noch einen Angriff hinzu, der das Gefecht völlig zu seinen Gunsten zu entscheiden droht. Der ganze Inhalt des Galaterbriefes, sagt er, sei unbegreiflich, wenn er sich auf Gemeinden der ersten Missionsreise, vor der Verhandlung in Jerusalem, beziehe. Um diese Gemeinden habe es sich ja gerade gehandelt, als Paulus mit den alten Aposteln sich aneinandersetzte, und Paulus hätte diesen Gemeinden dann nothwendig das Resultat seines Auftretens in Jerusalem mittheilen müssen. Dass er aber erst im Galaterbriefe, also viel später, diese Dinge erzähle, beweise, dass die Galater das bisher von ihm noch nicht gehört hatten. Also können sie erst nach dem Vertrag in Jerusalem bekehrt worden sein. Man hat dieses Argument besonders schlagend gefunden, in-

<sup>1)</sup> Theologische Zeitschrift aus der Schweiz 1885, „Ein Gang durch beide Apostelgeschichten“, S. 70. — Paulus von Damascus bis zum Galaterbrief S. 77.



dessen hält es eindringender Prüfung doch nicht Stand. Zwar, dass Paulus nach der Verhandlung in Jerusalem das Resultat derselben den mitbetroffenen Gemeinden der Provinz Galatien deswegen nicht habe mitzuthemen brauchen, weil er sie nicht unnöthig beunruhigen und seine Autorität bei ihnen vielleicht gefährden wollte, wird man schwerlich plausibel machen können. Aber wenn Holsten den Gegnern so oft vorwirft, dass sie sich durch die Apostelgeschichte haben beirren lassen, so fällt er nun selber ein wenig diesem Vorwurf anheim. Allerdings, wenn eine solche Verhandlung, wie sie Act. 15 schildert, voranging, wenn ein feierlicher Beschluss gefasst und ein Dekret über Beobachtung der Grundgebote des Judenthums veröffentlicht wurde, dann hätte Paulus so gut wie seine Gegner die Mittheilung dieses Beschlusses an die betreffenden Gemeinden nicht unterlassen dürfen. Aber davon ist im Galaterbrief keine Rede, da setzt Paulus die Anerkennung seiner Verkündigung des Evangeliums bei den Uraposteln durch, und es wird ihm nichts auferlegt, nur der Wunsch ausgesprochen, er solle der Armen gedenken.

Da hatte denn Paulus vollständig freie Hand in seinen Gebieten; nach dem Grundsatz ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν war er in seinen Gemeinden sein eigener Herr und es war nicht nöthig, dass er da erst bekannt machte, dass er als solcher nun auch in Jerusalem anerkannt worden, bis dann eben später der Einbruch in sein Gebiet von seiten der Gegner ihn dazu nöthigte. So fällt dieses Bedenken hinweg und wir sind nicht gehindert anzunehmen, dass die Galater vor dem Apostelconvent bekehrt wurden. Wolte man aber auf die Darstellung der Apostelgeschichte insoweit Rücksicht nehmen, als es sich um die Frage der Beschneidung der Heidenchristen handelte, die allerdings auch nach dem Galaterbrief in Jerusalem damals verhandelt wurde (2, 2—5), so müsste dann vielmehr gesagt werden, Paulus hätte über diesen Punkt die vorangegangenen Verhandlungen den Galatern auch dann alsbald mittheilen müssen, wenn er sie erst nach dem Apostelconvent bekehrte, und damit nicht warten, bis der drohende Abfall derselben ihn dazu nöthigte. Er wird doch bei seiner Anwesenheit in Galatien mit den

Leuten über solche Dinge gesprochen und ihnen das gesagt haben, was für das künftige Gemeindeleben nöthig war, und die Frage nach der Geltung des jüdischen Gesetzes für die Christen war doch jedenfalls eine solche, die dabei in erster Linie in Betracht kam. Ja, wenn es sich überhaupt um solche Abmachungen in Jerusalem gehandelt hat, so begreift man dann ohnehin nicht mehr recht, wie Gemeinden von solcher Wichtigkeit wie die galatischen, seien diese nun die der ersten oder der zweiten Missionsreise, davon in Unkenntniss gelassen werden konnten, bis der Galaterbrief an sie gerichtet wurde. Doch diese Erwägung wird uns später noch beschäftigen müssen, für jetzt bleiben wir dabei stehen, dass der so scheinbare Einwand Holsten's seine Kraft mehr aus der Apostelgeschichte als aus dem Galaterbriefe zieht. Auch Volkmar<sup>1)</sup> findet die Sache bei dieser Auffassung so unmöglich wie bei der andern, wenn er sagt: „Wenn man die Bekehrung der Bewohner des tractus Galaticus dergestalt nach dem Apostelconcil „nach Kap. 15“ bringen will, dass Paulus aus Politik, um seine Autorität nicht zu gefährden, den Galatern kein Wort von allem dem gesagt hätte, was der Brief erst ihnen meldet, dann ist gewiss das Aeusserste geleistet, um Jeden zu überzeugen, dass dieser Weg derart nicht mehr zu passiren ist.“

Holsten findet übrigens schliesslich selber einen Weg den „Widerspruch“ des Galaterbriefes gegen die Annahme, es seien die lykaonischen und pisidischen Gemeinden mit den Galatern gemeint, zu beseitigen, nämlich völliges Absehen von der Darstellung der Apostelgeschichte. Nach dem Galaterbrief nämlich geht die erste Missionsreise des Paulus nicht nach Pisidien und Lykaonien, sondern in die Gegenden Syriens und Ciliciens (1, 21). Es könnte also die Route der Apostelgeschichte, die sie als erste Missionsreise ansieht, vielmehr die zweite sein, dann wäre Paulus auch nach der Provinz Galatien erst auf der zweiten Reise gekommen, also nach dem Apostelconvent. Auch die Apostelgeschichte lässt ja das Dekret von Jerusalem nur an die Gemeinden *κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ Συρίαν*

<sup>1)</sup> Paulus von Damascus bis zum Galaterbrief S. 78.

καὶ Κόζιζον gerichtet sein (15, 23). Damit wird in der That die Sache ganz anders, aber es ist klar, dass dann die Apostelgeschichte auch nicht einmal in solchen äusserlichen Dingen wie die Reiserouten des Apostels Paulus mehr den geringsten Glauben verdient, und dann fragt es sich, woher wir überhaupt noch davon Kunde hätten. Kurz, man sieht, dass diese Frage betreffend die geographische Bedeutung der Briefadresse „an die Galater“ zu immer grösseren Verwickelungen führt, aus denen am Ende kaum noch herauszukommen ist.

Wollen wir mehr der allgemeinen historischen Wahrscheinlichkeit folgen, so wird doch die von Hausrath u. A. vertretene Annahme den Vorzug verdienen. Die Landschaft der eigentlichen Galater mit ihren Hauptstädten Ankyra, Pessinus, Tavium ist so weit im Innern Kleinasiens gelegen, dass Paulus nur mit unendlichen Mühen und Schwierigkeiten dahin hätte gelangen können. Da sein Ziel doch jedenfalls die Westküste und Ephesus war, so begreift man nicht recht, was ihn denn zu diesem ungeheuerlichen Abstecher bewogen haben könnte, es sei denn, er habe bei den Galatern uns unbekannte Anknüpfungspunkte gehabt. Die Exegeten stellen sich die Sache in der Regel viel zu leicht vor. Man kann wohl den Apostel über Berg und Thal, über Flüsse und durch Steppen mit und ohne gangbaren Weg ziehen lassen — in seinem Studierzimmer, es fragt sich nur, ob das in Wirklichkeit auch so gut geht.

Leicht bei einander wohnen die Gedanken,

Doch hart im Raume stossen sich die Sachen,

sagt Schiller's Wallenstein, und so sind auch die Reisen des Apostels Paulus auf dem unendlich geduldigen Papier leicht zu construiren, aber in der Wirklichkeit führt mancher bunte Strich der Karten einen unmöglichen Weg. Man vergleiche nur einmal eine von den vielen Karten, auf welchen biblische Geographen die Reisen des Apostels Paulus eingetragen haben, z. B. die im Menken'schen Bibelatlas oder in Tischendorf's Ausgaben mit derjenigen, die sich in Renan's St. Paul findet. Die ersteren folgen der gewöhnlichen

Ansicht und führen Paulus in das eigentliche Galatien bis Ankyra, die letztere vertritt die Ansicht, dass unter Galatien die Provinz zu verstehen sei und Paulus also gar nicht nach dem eigentlichen Galatien gekommen sein werde. Wie natürlich und leicht ziehen sich auf Renan's Karte die Linien der zweiten und dritten Reise, von Antiochia Pisidiens westlich nach Phrygien und der Küste hinab! Wie unnatürlich und sonderbar dagegen ziehen die älteren Karten diese Linien, bei der zweiten Reise von Antiochia Pisidiens scharf nordöstlich durch eine weite Steppe bis Ankyra, und von da wieder in spitzem Winkel zurück nach Phrygien und nach der Küste hinab. Bei der dritten Reise geht der Weg sogar von der inneren Ecke der kleinasiatischen Südküste direkt nördlich durch Cappadocien nach dem nämlichen Ankyra, und von da wieder quer durch nach Antiochia Pisidiens hinab und nach Ephesus. Und das Alles blos um der schönen Augen derjenigen willen, die in dem Galatien des Paulus nun einmal durchaus das alte Keltenland finden wollen.

Sollte wirklich der, dem Handwerk nach, die Städte durchreisende Paulus solche abenteuerliche Kreuz- und Querzüge durch ganz Kleinasien unternommen haben, wahrscheinlich wohl um dann auch wirklich später an die eigentlichen und nicht blos an die uneigentlichen Galater schreiben zu können? Die gewaltige Aenderung der Reiseroute von der zweiten zur dritten Reise, zu der sich die Ausleger und Kartenzeichner bemüssigt finden, beruht ja lediglich darauf, dass es das erstemal (Act. 16, 6) heisst: sie durchzogen Phrygien und das galatische Land, das zweitemal (18, 23) umgekehrt, er durchzog nacheinander das Galatische Land und Phrygien. Es ist ein schönes Zeichen von Gewissenhaftigkeit, dass die Ausleger den Apostel wegen dieser Umstellung solche ungeheure Wege machen lassen, freilich verbrauchen sie dabei keine eigenen Sohlen, sondern nur die des Paulus. Der Gewohnheit unsres Schriftstellers gegenüber ist diese Gewissenhaftigkeit aber gar nicht am Platze. Sagt er doch auch in seinem Evangelium (Lc. 17, 11): Jesus zog nach Jerusalem mitten durch Samarien und Galilaea, wo

doch der Zusammenhang klar zeigt, dass die umgekehrte Reihenfolge gemeint ist. Es hat also nichts auf sich, ob Lukas das eine Mal Phrygien und Galatien, das andere Mal Galatien und Phrygien sagt, er kann ganz wohl beide Male den nämlichen Weg meinen. Wenn nun die spätere Stelle der Apostelgeschichte (18, 23) der Ansicht, dass auch sie unter Galatien als Gesamtbegriff die lykaonischen, pisidischen u. s. w. Landstriche zusammenfasst, geradezu günstig ist, so ist auch die frühere (16, 6) dieser Ansicht nur scheinbar entgegen. διῆλθον ὁ δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν kann ebenso umgekehrt zu verstehen sein, wie in der angeführten Stelle des Lukasevangeliums διὰ μέσον Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας oder wie Mrc. 10, 1 εἰς τὰ ὄρια Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου. Das διῆλθον freilich ist der anderen Ansicht günstiger, da die Reise schon vorher nach Derbe und Lystra geführt hat (16, 1) und also ein neues Stück des Weges gemeint zu sein scheint. Aber der textus receptus liest διελθόντες, nachdem sie Phrygien und Galatien durchzogen hatten, und dann hindert nichts, unter Galatien das zurückgelegte Stück der Reise zu verstehen, das Lukas hier wie öfter in der Aufzählung zuletzt genannt hätte<sup>1)</sup>. Freilich ist die Lesart διῆλθον äusserlich stärker bezeugt<sup>2)</sup>, aber für den Textus receptus, den auch de Wette und Overbeck<sup>3)</sup> hier festhalten, sprechen die inneren Gründe, da es näher lag, eines der vielen Participien διελθόντες — κωλυθέντες — ἐλθόντες — παρελθόντες aufzulösen, als es herzustellen. So wäre die Apostelgeschichte also gar nicht ein so unüberwindliches Hinderniss für die Ansicht von Hausrath u. A. Aber, wenn sie es auch wäre, es ist ja fast allgemein anerkannt, dass ihr historischer Werth ein ziemlich beschränkter ist, und sie könnte gar wohl unter Galatien die Landschaft verstanden haben und darum die Sache sich doch entgegengesetzt verhalten. Doch, wie dem nun auch sei, jedenfalls ist nach

<sup>1)</sup> Vgl. auch Renan St. Paul S. 52: il procède là (chap. XIV) en détail, tandis que dans Actes XVI. 6, XVIII. 23 il procède par masses.

<sup>2)</sup>  $\Sigma$ ABCDE min. syr. sah. cop. arm. aeth. Väter gegen HLP und viele spätere Hdschr. Chrys.; Vulgata hat ebenfalls transeuntes.

<sup>3)</sup> in den Commentaren zur Apostelgeschichte 16, 6.



der ganzen bisherigen Darstellung die Frage nach der Bedeutung des Namens Galatien bei Paulus keine solche, über die man schon zu völlig sicheren Resultaten gekommen wäre, es stehen sich vielmehr die beiden Ansichten noch so gegenüber, dass für jede derselben sich starke Gründe in's Feld führen lassen.

Das wäre nun ja von keinem grossen Belange, wenn die Frage nach dem Wohnsitz der Galater als eine rein archäologische dem Scharfsinn der Specialforscher überlassen werden könnte. Aber es ist nicht bloss ein harmloser gelehrter Streit der da geführt wird, sondern je nach der von Jedem vertretenen Ansicht ergiebt sich auch eine verschiedene Ansetzung der Abfassungszeit des Galaterbriefes. Nach der gewöhnlichen Ansicht fällt der Brief, wie gesagt, wahrscheinlich in den Anfang des Aufenthalts des Apostels in Ephesus (Act. 19, 1) und dann kann mit ziemlicher Sicherheit das Jahr 55 oder 56 dafür berechnet werden. Aber Hausrath<sup>1)</sup> setzt den Brief vielmehr schon in's Jahr 53, so dass er noch vor die Thessalonicherbriefe zu stehen kommt. Er kann das auch wohl thun, da in der Provinz Galatien Paulus schon auf seiner zweiten Missionsreise zum zweiten Mal gewesen war (Act. 16, 6) und das τὸ πρότερον Gal. 4, 13 somit sein Recht behält. Dann ist der Brief auf der Weiterreise, vor dem Uebergang nach Macedonien, etwa in Troas geschrieben. Natürlich ist dann auch der Kampf der Judaisten gegen Paulus in den galatischen Gemeinden um volle drei Jahre früher zum Ausbruch gekommen. Ferner muss dann Paulus, nachdem er den Brief geschrieben, auf der dritten Reise die Galater nochmals wieder besucht haben, was sonst wegfällt. Wieder eine andere Ansetzung von Abfassungsort und -Zeit hat Volkmar<sup>2)</sup> aufgestellt. Nach ihm ist der Brief in Antiochien geschrieben, aber

<sup>1)</sup> Neutest. Zeitgesch. I. Aufl. II. S. 574, 2. Aufl. III. S. 136. Paulus S. 267. — Aehnlich auch Pflleiderer, Urchristenthum S. 63. — Schenkel lässt den Brief in Philippi geschrieben sein, Renan zwischen der 2. und 3. Reise, vgl. Holtzmann, Einl. S. 245.

<sup>2)</sup> Theol. Zeitschrift aus der Schweiz 1885 S. 66 sq. — Jetzt auch Paulus von Damascus bis zum Galaterbrief S. 32 ff. Vgl. dazu meine Recension in der genannten Zeitschrift 1887 S. 279 f.

im Jahre 55. Dieses Resultat gewinnt er so, dass er Act. 15 von Anfang bis zu Ende als ungeschichtlich beseitigt. Dann ist der Apostelconvent Gal. 2 parallel mit Act. 18, 22 zu setzen, wie auch Wieseler<sup>1)</sup>, nach zahlreichen älteren Vorgängern, neuerdings wieder zu beweisen suchte, und Lukas hat das Apostelconcil Act. 15 nur hineingeschoben, um die unliebsame Verhandlung Gal. 2 an früherer Stelle zu „präoccupiren“ und damit nachher übergehen zu können. Die Galater sind dann allerdings auch wieder, wie nach Hausrath, vor dem Apostelconvent bekehrt, und der Brief an sie fällt in einen zweijährigen Aufenthalt des Paulus in Antiochien, wo die Apostelgeschichte 18, 23 sagt καὶ ποιήσας χρόνον πρὸς ἐξῆλθεν. So verschieden von allem bisherigen ist das Resultat, das Volkmar als das allein befriedigende nachgewiesen zu haben glaubt. So seltsam diese Aufstellung erscheint, so lässt sie sich doch ebenso gut rechtfertigen wie so manche andere, wenn man nur die Geschichtlichkeit von Act. 15 und die Parallelisirung dieses Stückes mit Gal. 2 vollständig fallen lässt, freilich ein Gewaltstreich, zu dem nur Wenigen die nöthige Kühnheit zu Gebote stehen wird. Weniger kühn wäre es noch, statt Act. 15 vielmehr das Ende der zweiten und den Anfang der dritten Reise Act 18, 20—23 zu streichen, womit Zeller<sup>2)</sup> vorangegangen ist. Der so ungemein summarische Bericht, der in vier Versen den Paulus von Ephesus nach Caesarea, Jerusalem, Antiochien, Galatien, Phrygien und wieder nach Ephesus führt, ladet dazu förmlich ein und das Motiv der Festreise v. 21<sup>3)</sup> ist in der That ein solches, dass die Absicht des Berichterstatters deutlich durchschimmert. Fällt diese Reise durch Galatien weg und hält man an der Auslegung des τὸ πρότερον Gal. 4, 13 fest, nach welcher Paulus damit zwei frühere Anwesenheiten in Galatien meint, so ist

<sup>1)</sup> Galaterbrief, S. 553 ff. Die übrigen Vertreter dieser Ansicht verzeichnet der Meyer'sche Commentar zu Gal. 2, 1.

<sup>2)</sup> Apostelgeschichte S. 303.

<sup>3)</sup> Das freilich wieder Tischendorf und die neueren Herausgeber beseitigen, gestützt auf ΝΑΒΕ vulg. sah. cop. arm. aeth. gegen DILLP vulg. demid., syr., aber entschieden mit Unrecht, da sonst das Motiv der Abreise von Ephesus ganz fehlt und die Streichung des allzu jüdisch klingenden Grundes nahe lag, vgl. Overbeck, Apg. S. 299.

dann der Schluss auf die Provinz Galatien unausweichlich, denn nur in dieser war Paulus auf der ersten und der zweiten Missionsreise gewesen. Zugleich gewinnt man nun zwischen der letzten Anwesenheit des Apostels in Galatien und der Abfassung des Briefes genügende Zeit. Paulus hat sich dann von Korinth am Ende der zweiten Reise nach Ephesus gewandt und ist einfach dort geblieben. In den galatischen Gemeinden war er somit schon mehrere Jahre nicht mehr gewesen, um so leichter konnten sich dort die Gegner einen Anhang schaffen und als dann die Explosion erfolgte und dem Paulus dies nach Ephesus gemeldet wurde, war sein Erstaunen ( $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\omega$  1, 6) um so gerechtfertigter, da er auf solchen Abfall gar nicht gefasst war. Das  $\sigma\acute{\upsilon}\tau\omega\varsigma$   $\tau\alpha\chi\acute{\epsilon}\omega\varsigma$  im nämlichen Verse steht dem gar nicht entgegen, denn es ist offenbar thöricht es so zu verstehen, dass es nur eine Frist von Wochen oder Monaten bezeichnen könne. Auch wenn die Galater zwanzig Jahre nach ihrer Bekehrung erst sich von dem paulinischen Evangelium zu dem andern gewendet haben sollten, war das für das Gefühl des Apostels immer noch  $\sigma\acute{\upsilon}\tau\omega\varsigma$   $\tau\alpha\chi\acute{\epsilon}\omega\varsigma$ , viel zu früh, geschweige denn, wenn nur 2—3 Jahre dazwischen lagen, nachdem er zuletzt bei ihnen gewesen war und sich ihres Glaubens erfreut hatte. Das wäre denn auch eine neue Ansicht über die Abfassungszeit des Galaterbriefes und man wird ihr schwerlich mehr entgegenstellen können, als jeder andern auch, ein Zeichen davon, wie leicht es ist, mit ein wenig List und Gewalt dem Galaterbrief eine Stelle im Leben des Paulus ausfindig zu machen, wo er ganz wohl geschrieben sein könnte. Nimmt man dazu noch die immerhin von einem bedeutenden Namen vertretene Ansicht von Bleek <sup>1)</sup>, der den Galaterbrief wegen seiner grossen Verwandtschaft mit dem Römerbrief mehr in dessen Nähe rücken und in Macedonien oder Korinth geschrieben sein lassen will, also dann erst 59 cca., so haben wir auch nur bei der Umschau unter den neuesten Forschungen auf diesem Gebiete eine ziemlich bunte Musterkarte von Ansichten gewonnen und der Schein eines

<sup>1)</sup> Einleitung in das neue Testament 1875 S. 487.

so zu sagen einmüthig vertretenen und sicher erreichten Resultates der bisherigen Kritik beginnt sich aufzulösen um einem Dunkel Platz zu machen, wie man es sonst nur bei bestrittenen paulinischen Briefen antrifft.

Wollte man aber dies nicht anerkennen, sondern die übliche Ansetzung des Briefes als sicher betrachten und alle abweichenden Ansichten als der Widerlegung nicht werthe Privatmeinungen einzelner verbokrter Leute ansehen, so muss doch gefragt werden, ob denn wirklich soviel äussere und innere Wahrscheinlichkeit dieser Ansicht zur Seite steht? Was die äussere betrifft, so ist von der alten Kirche bekannt, dass sie so zu sagen einmüthig für eine ganz andere Ansetzung des Briefes sich ausgesprochen hat. Wie Rückert <sup>1)</sup> in seinem Commentar es ausspricht, war vielmehr in der alten Kirche die Meinung, der Galaterbrief sei von Paulus in Rom verfasst, ganz allgemein, und erst viel später taucht die Hypothese auf, die ihn nach Ephesus setzt und die nun als die gewöhnliche gilt, während sie doch erst seit etwa fünfzig Jahren, vorzugsweise eben durch Rückert, das Uebergewicht erhalten hat. Aber gerade auf dem Gebiete der neutestamentlichen Kritik pflegt eine solche Hypothese, wenn sie nicht ganz sicher begründet ist, nach einer gewissen Zeit wieder ins Wanken zu kommen, und es ist ein bedeutsames Zeichen, dass Forscher von so verschiedener Richtung wie Bleek, Hausrath, Volkmar wieder an ihr irre geworden sind und, wenn auch in sehr verschiedener Weise, eine neue Lösung versucht haben.

Was aber die innere Güte der bisherigen Ansicht betrifft, so stimmt sie allerdings scheinbar gut zu den wesentlichsten That- sachen, auf die es hier ankommt. Aber für das schärfere Auge ist sie so solide wie sie aussieht noch lange nicht. Den Hergang, der zur Abfassung des Briefes führte, hat man sich nach ihr so vor- zustellen, dass Paulus auf seiner zweiten Missionsreise die Gemein- den stiftete <sup>2)</sup> und damals unter den Galatern wie ein Engel des

<sup>1)</sup> Commentar zum Galaterbrief 1833. S. 316.

<sup>2)</sup> Act. 16, 6.

Herrn aufgenommen wurde. Auch sein körperliches Leiden, das ihn gerade damals wieder befiel und ihn zum Aufenthalte in Galatien nöthigte, hinderte die Galater nicht, ihn selig zu preisen, ja alle Erdengüter bis auf ihre Augen hätten sie ihm willig und freudig gegeben, wenn es möglich gewesen wäre<sup>1)</sup>. So schön und verheissungsvoll waren die ersten Zeiten dieser neugestifteten Gemeinden. Dann zog Paulus weiter nach Macedonien und Griechenland und weilte über 1½ Jahre in Korinth, von wo er nach einer schleunigen Reise über Ephesus nach Jerusalem und Antiochien nach einiger Zeit wieder die kleinasiatischen Gemeinden besuchte und abermals nach Galatien kam<sup>2)</sup>. Da aber war das frühere schöne Leben bereits vom Wurme angefressen. Die 2—3 Jahre seit der Abreise des Apostels hatten seine Gegner benutzt, um Unkraut unter den Weizen zu säen. Der Friedensschluss auf dem Apostelconvent zu Jerusalem, der vor die Stiftung der galatischen Gemeinden fällt, war schon bald darauf wieder in die Brüche gegangen, als zwischen Paulus und Petrus in Antiochien der schon eingeschlummerte Gegensatz wieder zu Tage getreten war, welchen die Jakobuspartei aufs Neue akut zu machen verstanden hatte<sup>3)</sup>. Seither hatten die Judaisten in den paulinischen Gemeinden durch berufene und unberufene Agitatoren das Evangelium des Apostels zu verächtigen nicht abgelassen. Und es war ihnen auch in Galatien gelungen, die Gemeinden irre zu machen und gegen Paulus einzunehmen. Doch die persönliche Anwesenheit des Apostels vermochte noch einmal den Sturm zu beschwören und scheinbar kehrte das frühere gute Verhältniss zwischen ihm und den Gemeinden wieder. Aber als Paulus nun wieder fortzog, und seine Gegenwart kein Hinderniss mehr war, erhoben die Judaisten um so ungescheuter ihr Haupt, und diesmal mit besserem Erfolg. Die Galater wurden ängstlich um ihr Seelenheil, sie fingen an zu fürchten, dass in der That nur am Messias theilhabe, wer das jüdische Gesetz

<sup>1)</sup> Gal. 4, 13—15.

<sup>2)</sup> Act. 18, 23.

<sup>3)</sup> Gal. 2, 11 ff.



beobachte, wie es die Urapostel in Jerusalem ja auch thaten. Sie fingen an, die jüdischen Festtage und Sabbathe zu feiern<sup>1)</sup>, ja sie waren bereits soweit gekommen, dass die Forderung der Beschneidung nicht mehr zu gewagt erschien<sup>2)</sup>. Da erhielt Paulus auf seiner Weiterreise nach Ephesus oder bald nach der Ankunft daselbst Nachricht von diesen Vorgängen, und nun schleuderte er seinen Brief an die Galater gegen diese Feinde, ein Geschoss von solcher Wucht und Wirkung, dass die Gegner weichen mussten und die Gemeinden zum Gehorsam gegen das paulinische Evangelium zurückkehrten. Fortan blieben sie denn auf dem guten Wege und Paulus zählte sie nach wie vor zu seinen Getreuen und konnte auch unter ihnen den regelmässigen Bezug der Collectengelder anordnen<sup>3)</sup>, die er für Jerusalem in seinen Gemeinden zu erheben pflegte, gemäss der Uebereinkunft, die er einst mit den Uraposteln getroffen hatte<sup>4)</sup>.

Das ist der Hergang der Sache, wenn die neuere Forschung auf dem richtigen Wege ist. Aber, wenn auch eine solche Darstellung, namentlich wenn sie gut erzählt und mit lebhaften Farben geschmückt vorgetragen wird, viel Bestechendes hat, so sieht doch das unbestochene Auge bald die klaffenden Fugen der anscheinend so wohlgefügtten Mauer. Zuvörderst nämlich ist, was da von der Stiftung der galatischen Gemeinden erzählt wird, mehr als zweifelhaft. Die Apostelgeschichte sagt, auch wenn man ihre Worte noch so sehr presst, doch eigentlich nichts von solcher Gemeindestiftung auf der zweiten Missionsreise. Die Stelle 16, 1—8 zeigt uns den Apostel vielmehr auf einem erneuerten Besuch der auf der ersten Reise gestifteten Gemeinden in Derbe und Lystra, dann macht er verschiedene Versuche nach der Provinz Asien, d. h. Ephesus hinabzusteigen um dort eine Wirksamkeit zu beginnen, aber der Geist lässt es ihm nicht zu. Denn der Geist will vielmehr, dass er nach

<sup>1)</sup> Gal. 4, 10.

<sup>2)</sup> Gal. 5, 2. 3. 6, 12.

<sup>3)</sup> I Cor. 16, 1.

<sup>4)</sup> Gal. 2, 10.

Macedonien hinübergehe und darum wehrt er ihm alles fernere Verweilen in Kleinasien und fordert ihn durch das Gesicht des macedonischen Mannes auf, nach Europa überzusetzen, was Paulus denn auch thut. Da ist also von der Stiftung galatischer Gemeinden in der That nichts gesagt, und auch wenn im Beginn der dritten Reise 18, 23 Paulus durch Galatien und Phrygien zieht und die Brüder dort bestärkt, so haben wir früher gesehen, dass dies eher von den Gemeinden der galatischen Provinz, deren Stiftung Lukas bei der ersten Missionsreise so ausführlich berichtet hat, zu verstehen ist. Man muss geradezu der Apostelgeschichte hier böse Absicht zutrauen, um über diese Lücke der Erzählung hinwegzukommen, wie ja denn die moderne kritische Schule hier supponirt, der Vermittler Lukas sei über den vulkanischen Boden Galatiens, dem Zeugen gewaltiger Kämpfe der apostolischen Urzeit, so rasch und leise als möglich hinweggeglitten. Doch findet man eine Bestätigung dessen, was die Apostelgeschichte hier meldet, in den Worten des Paulus im Galaterbrief (4, 13) οὐδ' αὖτε δὲ ὅτι δι' ἀσθενεῖαν τῆς σαρκὸς εὐαγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον, ihr wisset, dass ich wegen Krankheit das frühere Mal euch das Evangelium verkündigte. Das heisse, Paulus habe eigentlich in Galatien sich nicht aufhalten wollen, wie die Apostelgeschichte es ja meldet, dann aber sei er doch durch einen Anfall seines eigenthümlichen Körperleidens, das man eben aus dieser Stelle als eine Art von Epilepsie zu erklären liebt, genöthigt worden, doch zu verweilen und diesen unfreiwilligen Aufenthalt habe er dann benutzt, um die Landschaft zu bekehren. Gewiss eine sehr merkwürdige Folge eines Krankheitsanfalles!

Was sonst die höchste körperliche und geistige Energie erfordert, die erste Gewinnung einer fremden Völkerschaft für das Christenthum und zwar in einer weitläufigen Landschaft mit mehreren Hauptstädten ohne gemeinsames Centrum, das soll Paulus gelegentlich und krankheitshalber unternommen und vollendet haben. Das wäre allerdings ein auffallender Beleg zu seinem Worte: wenn ich schwach bin, dann bin ich stark <sup>1)</sup>, wenn es nur an und für sich

<sup>1)</sup> II Cor. 12, 10.

überhaupt denkbar bliebe. Und dann stimmt das ja doch eben auch nicht mit der Apostelgeschichte überein. Der „Geist“ wehrte es Paulus, dort zu predigen, sollte das der Krankheitsgeist sein? Etwa der Satansengel, der ihn mit Fäusten schlug<sup>1)</sup>? Vielmehr ist es der Jesusgeist, wie v. 7 sofort ausdrücklich gesagt wird, der ihm *κατὰ ἀποκάλυψιν*, wie so oft, den Weg nach Troas und Macedonien wies und nicht leiden wollte, dass er in Kleinasien sich länger aufhalte. Die ganze Vorstellung von der improvisirten Bekehrung der Galater ist eine solche, dass man dazu nur den Kopf schütteln kann. Zudem ist der Ausdruck δι' ἀσθενείαν τῆς σαρκὸς ἐβήγγηλίσαντων ὑμῶν τὸ πρότερον so kurz und undeutlich, dass es eine wahre Kunst ist, das was man sucht, aus ihm herauszulesen. Wenn er wenigstens sagte, wegen Krankheit war ich genöthigt, mich bei euch aufzuhalten, und damals habe ich euch gepredigt. Aber „wegen Krankheit habe ich euch gepredigt“ ist eine derartige Brachylogie, dass Niemand sie verstehen kann, ausser die Galater selbst, wenn die Sache nämlich sich wirklich so verhielt und ihnen leicht erinnerlich war. Deshalb haben eine ganze Reihe von Auslegern von Chrysostomus, Luther und Calvin an bis auf Rückert, Olshausen und Ewald die philologische Ketzerei nicht gescheut zu übersetzen unter Leibesschwachheit, wie auch die Vulgata hat: per infirmitatem, was entschieden den besseren Sinn giebt, und auch grammatisch nicht so unmöglich ist, wenn man den abgeschliffenen Charakter der späteren Gräcität, die Einwirkung des Lateinischen und Analogieen wie διὰ νόστα, διὰ χειμῶνα<sup>2)</sup>, die Nacht, den Winter hindurch, bedenkt. Stände aber die Grammatik durchaus entgegen, so wäre dann die Conjectur δι' ἀσθενείας noch eher zu wagen als ein exegetischer Nonsens. Versteht man die Stelle aber so, so fällt der sonderbare Anlass zu dem Verbleiben des Paulus in Galatien

<sup>1)</sup> II Cor. 12, 7.

<sup>2)</sup> S. Meyer-Sieffert im Commentar zu 4, 13. Das Beispiel für διὰ χειμῶνα, das er anföhrt aus Xenophon Anab. I, 7, 6 passt jedoch nicht hier, da heisst es: wegen der Winterkälte. Das Richtige giebt Winer im Commentar, nämlich Aristot. mirab. auscult. 68.

weg und Alles wird besser begreiflich. In der Stelle der Apostelgeschichte hat man dann eben nur eine Recapitulation des vorher gesagten, Paulus und seine Begleiter wollten, nachdem sie Galatien und Phrygien durchzogen, das Wort in Asien reden, aber der Geist wehrte es ihnen und sie gingen, nachdem es ihnen mit Bithynien eben so ergangen war, an Mysien vorbei nach Troas hinab.

Nicht besser steht es um einen andern Punkt, der weit wichtiger ist, nämlich um die Vorstellung von den Agitationen in Galatien und dem Anlass des Briefes. Also Paulus hat, als er zum zweiten Male kam, bereits den Boden unterminirt gefunden, aber es ist ihm noch gelungen, den Abfall zu hindern. Kaum aber war er fort, so brach die Bewegung los. Das mahnt doch fast an eine Schulstube voll unartiger Jungen, die sich noch leidlich zusammennehmen, so lange der Lehrer da ist, kaum aber hat er die Thüre zugemacht, so geht der Spektakel los. Aber die galatischen Gemeinden sind doch keine Schulstuben und Paulus kein Schulmeister Bakel, trotz I Cor. 4, 21. Und wenn das wunderbar ist, so das Folgende noch viel mehr, dass nämlich Paulus dann durch einen Brief erreicht haben soll, was er bei eigener Anwesenheit nicht hatte erreichen können, nämlich die Bewegung zum Stillstand und die Galater zur Umkehr zu bringen. Es mahnt das an einen Fall, den die neuere Kritik reichlich auszubeuten nicht unterlassen hat, nämlich an die Abfassungsverhältnisse des ersten Timotheusbriefes. Da findet man es höchst sonderbar, dass Paulus nach 1, 3 von Ephesus fortgegangen ist nach Macedonien und den Timotheus zurückgelassen hat, um ihm dann zu schreiben, was er ihm besser vorher hätte selber sagen können<sup>1)</sup>. Nun, ganz denselben Fall statuirt man, ohne daran zu denken, beim Galaterbrief. Wenn Paulus persönlich in Galatien die Gegner so wenig überwinden konnte, dass alsbald nach seiner Abreise der Abfall zum Ausbruch kam, so konnte er es auch durch einen Brief nicht, und wenn auch derselbe so energisch und gewaltig lautete wie unser Galaterbrief. Zwar

<sup>1)</sup> Vgl. Holtzmann, Einleitung 1886 S. 316.

könnte man sich auf das Wort berufen αἱ ἐπιστολαὶ μὲν βαρεῖται καὶ ἰσχυραὶ, ἡ δὲ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενὴς καὶ ὁ λόγος ἐξουθενημένος<sup>1)</sup>), das da eine ganz unerwartete und seltsame Beleuchtung erhielt. Aber man bleibe doch bei dem natürlich Denkbaren. Der Mann, der mit seiner Person und seinem Wort den halben Erdkreis dem Christenthum erschlossen hat, der mochte auch ein guter Briefschreiber sein, aber er muss doch jedenfalls noch persönlich und mündlich ungemein viel grössere Gewalt besessen haben, als sie jedes geschriebene Wort besitzt. Sonst hätte er nicht gewirkt, was er gewirkt hat. Die angeführten Worte meinen vielmehr nur den Eindruck der körperlichen Erscheinung und das Aeusserliche des Vortrags. Entweder hat Paulus durch seine mündlichen Warnungen bei den Galatern damals nichts erreicht, und dann ist es seinem Briefe noch viel weniger gelungen, die Verführung der Judaisten rückgängig zu machen, oder wenn der Brief das vermochte, dann vermochte Paulus selbst es gewiss noch viel besser. Aber, dass er persönlich noch Alles ruhig gefunden habe und dann nach seiner Abreise der Brand lichterloh ausgebrochen sei, er ihn aber „noch auf der Reise nach Ephesus oder bald nach seiner Ankunft dasselbst“ durch einen Brief gelöscht habe, das kann man nur unglaublich finden.

So werden die Abfassungsverhältnisse des Galaterbriefes, je mehr man sie untersucht, desto unbegreiflicher. Nach der Ansicht der Kritik ist da Alles in schönster Ordnung. Aber der Schein täuscht, unter der glatten Oberfläche verbergen sich tiefe Risse, und es bedarf nur eines leichten Anklopfens, um sie aufklaffen zu machen. Es fragt sich dann, gehört der Brief überhaupt in jene Situation, in die man ihn bisher gestellt hat, oder, wenn er aus ihr nicht zu erklären ist, in welche andere muss man ihn setzen? Genügt vielleicht eine blosse Correctur der üblichen Ansicht? Die Ansetzung des Briefes nach Troas und in die zweite Reise, die Hausrath vorschlägt, würde die Sache nicht ändern, denn auch da ist der

<sup>1)</sup> II Cor. 10, 10.

Zeitraum zwischen der zweiten Anwesenheit des Apostels in Galatien und der Abfassung des Briefes ebenso kurz. Eher könnte geholfen scheinen, wenn mit de Wette der Brief in Macedonien oder mit Bleek in Korinth geschrieben wäre. Auch die oben vorgeschlagene Streichung des Anfangs der dritten Reise würde die Lage etwas verbessern, da alsdann der Zeitraum zwischen Act. 16, 1 ff. und 19, 1 offen bliebe, in welchem ja Manches sich ereignet haben kann. Aber es handelt sich ja nicht allein um diesen Punkt und um Auffindung eines Palliativmittels. Nicht die Abfassungsverhältnisse allein sind in Betracht zu ziehen, sondern auch der ganze Inhalt des Briefes und dazu ist eine weitere Prüfung namentlich auch des Verhältnisses zum Römerbrief erforderlich.

### Drittes Kapitel.

#### Der dogmatische Theil des Briefes; das Verhältniss zum Römerbrief.

Dogmatische Ausführung findet sich im Galaterbriefe an verschiedenen Stellen, namentlich aber in einem zusammenhängenden Stücke 3, 1—4, 7. Dieses wird zunächst der aufmerksamen Betrachtung zu unterziehen sein.

Es ist anerkannt und nicht in Zweifel zu ziehen, dass der Kern der Lehre im Galaterbrief derselbe ist, wie in den übrigen Hauptbriefen des Apostels. Die Erörterung über das Gesetz, über das Fleisch und die Wirkung des Gebotes auf dasselbe, über die Sünde und die Erlösung durch die Gnade Gottes im Tode Christi, über den Empfang des Geistes sowie alles, was mit diesen Hauptstücken der paulinischen Theologie zusammenhängt, trägt den unverkennbaren Charakter des ausgeprägtesten Paulinismus, wie er eben in dieser principiellen Schärfe nur in den vier Hauptbriefen enthalten ist. Ja, die Ausprägung der Lehre im Galaterbrief wird von



Manchen als die verhältnissmässig reinere und ursprünglichere gegenüber der schon mehr gemilderten und irenischen des Römerbriefes erklärt, oder auch, was damit zusammenhängt, als die noch rauhere, weniger ausgereifte Form gegenüber der innerlich fortentwickelten und vollendeten Lehre des letzteren Briefes<sup>1)</sup>. Der Galaterbrief würde uns danach die erste noch ganz unberührte und frische Erscheinung dieses dogmatischen Systems darbieten, die reinste Quelle also aus der es überhaupt geschöpft werden kann.

Nun hat allerdings nach allgemeinem Urtheil die dogmatische Ausführung im Galaterbriefe am meisten Verwandtschaft mit derjenigen im Römerbriefe. In den beiden Korintherbriefen finden sich dogmatische Stücke nur gelegentlich und keine, die so wie hier principiell und im Zusammenhange den Grund der Lehre darlegen. Es fragt sich daher, wie verhält sich der betreffende Theil des Galaterbriefes zu demjenigen des Römerbriefes. Nach der gewöhnlichen Ansicht wäre das Verhältniss jenes zu diesem das der Skizze zur Ausführung. Daran ist nun gar nicht zu zweifeln, dass im Römerbrief dieselben Gedanken breiter und umständlicher dargelegt sind, als im Galaterbrief, aber die Frage, ob im letzteren ein kürzerer erster Entwurf zu dem voller ausgeführten System des ersteren vorliege, oder ob das Verhältniss ein irgendwie anders geartetes sei, ist damit noch nicht entschieden. Ein kürzeres Stück, das mit einem längeren ziemlich denselben Inhalt hat, kann sich allerdings zu ihm verhalten wie ein Entwurf zur Ausführung, aber auch wie ein Auszug zu einer ausführlicheren Vorlage. Welches von beiden Verhältnissen in unserem Falle zutrifft, das wird durch Untersuchung ermittelt werden müssen. Wesentlich wird das Augenmerk darauf zu richten sein, ob in der kürzeren Vorlage wirklich alle Hauptgedanken eng und fest zusammenhängen und zwar in scharfer Kürze, aber doch aus einem Gusse geflossen sich darstellen. Merkmal des umgekehrten Verhältnisses würde sein, wenn im Galaterbrief mitunter der Zusammen-

<sup>1)</sup> Vgl. Lüdemann, *Anthropologie des Paulus*, S. 174 ff. 198.

hang abgerissen erschiene, wenn der Gedankengang unerwartete Sprünge machte, wenn plötzlich Wendungen und Ausdrücke auftauchten, die nicht recht fest dem Uebrigen eingefügt wären, sondern erst aus gewissen Stellen der Vorlage sich erklären liessen. Auf diese Anzeichen wird also zu achten sein.

Nun ist der Gedankengang von 3, 1 an folgender. Der Apostel vergleicht die Wandlung, die mit den Galatern vorgegangen, einer Bezauberung, durch welche ihnen der so deutlich vor Augen gestellte gekreuzigte Christus wieder verdunkelt wurde. Es ist das um so unbegreiflicher, als sie ja den vollen Thatbeweis für die Wahrheit, die ihnen der Apostel gebracht, erlangt hatten, nämlich den Besitz des Geistes. Dieser Geist ist ihnen nicht aus Gesetzeswerken zu Theil geworden, sondern aus der Glaubenspredigt (3, 1—5). Mit diesem Thatbeweis stimmt überein der Schriftbeweis. Auch Abraham ist sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet worden. Also sind die, welche des Glaubens sind, Söhne Abrahams. Das hat die Schrift schon vorausgesehen und deshalb ist dem Abraham geweissagt, in dir sollen alle Völker gesegnet werden, was sich an den Glaubensgerechten bewahrheitet (v. 6—9). Wer dagegen gesetzesgerecht sein will, der steht unter dem Fluch, gemäss dem Wort der Schrift, verflucht sei wer nicht bleibt an Allem was geschrieben ist im Gesetz, dass er es thue. Aber im Gesetz wird Niemand vor Gott gerechtfertigt, denn wie geschrieben steht: der Gerechte wird aus dem Glauben das Leben haben, das Gesetz ist aber nicht Sache des Glaubens, sondern des Thuns. Christus hat uns losgekauft vom Fluche des Gesetzes, da er für uns zum Fluche ward, denn der Tod am Kreuzesholze ist ein von der Schrift verfluchter. Dies geschah, damit auf die Heiden käme der Segen Abrahams und wir den verheissenen Geist durch den Glauben empfangen (v. 10—14).

Die Gültigkeit dieses Schriftbeweises wird nun durch fernere Gründe nachgewiesen, die den vor auszusehenden Einwand, was es denn mit dem auch von Gott gegebenen Gesetze auf sich habe, erledigen. Zunächst ist das Gesetz nicht der ursprüngliche Gottes-

wille. Dem Abraham wurden vielmehr die Verheissungen gegeben und seinem Samen, d. i. Christus. Eine Willensverordnung aber die von Gott rechtskräftig erlassen ist, kann nicht ausser Kraft gesetzt werden durch etwas nachher dazugekommenes, viel weniger noch, als man eines Menschen rechtskräftige Willensverordnung nachher aufhebt oder ergänzt. So kann auch die Willensverordnung Gottes an Abraham durch das 430 Jahre nachher gekommene Gesetz nicht aufgehoben worden sein, so dass die Verheissung damit dahingefallen wäre. Denn sonst käme die Erbberechtigung ja aus dem Gesetz, nicht mehr aus der Verheissung, dem Abraham aber hat Gott eine Verheissung gegeben (v. 15—18). Das Gesetz muss also eine andere Bedeutung haben, es wurde nur provisorisch, der Uebertretungen wegen, hinzugethan, bis dass der Same käme, dem die Verheissung gilt. Deswegen ist es auch anders mitgetheilt, als die Verheissung, nicht von Gott unmittelbar, sondern angeordnet durch Engel mit Hülfe eines Mittelsmannes. Eine Mittelsperson ist aber Beauftragter einer Mehrheit, Gott aber ist einer, also kam das Gesetz nicht direkt von Gott (v. 19. 20). Dagegen ist allerdings das Gesetz auch nicht den Verheissungen Gottes zuwider, denn an und für sich könnte aus dem Gesetz die Gerechtigkeit wohl kommen, falls nur das Gesetz Macht hätte, Leben zu wirken. Aber nach der Schrift sollte alles verschlossen werden unter die Sünde, damit die Verheissung den Glaubenden aus dem Glauben gegeben werde. Das Gesetz war also unser Verschluss, bis der Glaube sollte geöffnet werden. Wir waren damals wie ein Knabe unter einem Aufseher, nun aber der Glaube gekommen ist, steht der Sohn als erwachsen nicht mehr unter dem Aufseher. Alle seid ihr nun Gottes Söhne, durch den Glauben an Christum Jesum. Denn Alle die auf Christum getauft werden, haben Christum angezogen, und damit sind alle Unterschiede unter den Menschen aufgehoben, Alle seid ihr einer in Christo Jesu. Seid ihr aber Christi, dann auch Abrahams Same und Erben gemäss der Verheissung (v. 21—29). Damit ist nun aber auch der Besitz des vollen Heils gesichert. Solange der Erbe freilich noch ein Kind ist, unterscheidet er sich

dem Besitze nach nicht von einem Sklaven, sondern steht unter Vormündern und Pflegern, auf so lange als der Vater es bestimmt hat. So waren auch wir, da wir noch im religiösen Kinderzustand waren, Knechte der himmlischen Weltgeister. Als aber die Zeit voll war, sandte Gott seinen Sohn, vom Weib geboren und dem Gesetz unterworfen, damit er die unter dem Gesetze stehenden loskaufe und wir zu Söhnen eingesetzt würden. Weil ihr nun Söhne seid, so sandte Gott den Geist seines Sohnes in unsre Herzen, der da ruft Abba, Vater. So dass du nun nicht mehr Sklave bist, sondern Sohn, als solcher aber auch Erbe von Gotteswegen (4, 1—7).

Ueberblicken wir diesen längeren Abschnitt lehrhafter Erörterung, so werden wir nicht sagen, dass er an Zusammenhangslosigkeit leide. Es ist vielmehr ein Grundgedanke, der sich durch das Ganze hindurchzieht und dem alle einzelnen Wendungen der Argumentation dienen, die innere Rechtfertigung des gesetzesfreien paulinischen Evangeliums gegenüber dem auf das alte Testament sich berufenden Evangelium der Jüdaisten. Die Stellung, die dem Gesetze im Heilsrathschluss Gottes zukommt, wird nach der Schrift erforscht und das Resultat ist, dass nach dieser höchsten Autorität des Judenchristenthums selber die Rolle des Gesetzes nun ausgespielt ist und neue Kräfte Gottes das Heilswerk vollenden sollen. Soweit der Abschnitt diesen und die ihm zunächst verwandten Gedanken ausführt, ist gegen seinen paulinischen Charakter nichts einzuwenden, die Uebereinstimmung gerade der eigenthümlichen Gedanken mit dem, was sonst in den Hauptbriefen enthalten ist, zeugt unverkennbar für den nämlichen Gedankenkreis. Aber eine andere Frage ist es, ob dieses Stück wirklich Original sei oder nur Copie, ob die Gedanken hier von der Hand des Urhebers ausgeführt werden, oder von der eines Andern, der zwar die nämliche Anschauung theilt, aber sich in der Darstellung an ein bereits vorhandenes Vorbild anlehnt. Ist letzteres der Fall, so werden sich unvermeidlich an einigen Stellen Risse im Gedankenbau zeigen, die dem aufmerksamen Leser auffallen, die sich aber sofort erklären, wenn die vollständigere Vorlage daneben gehalten wird.

Eine erste solche Fuge findet sich zwischen 3, 5 und 6. Im Beginn der Auseinandersetzung ist der Empfang des Geistes mit seinen wunderbaren Machtwirkungen als Thatbeweis für die Wahrheit des paulinischen Glaubensevangeliums angeführt<sup>1)</sup>. Wie kommt nun auf einmal das Beispiel von Abraham da herein, ohne alle Vorbereitung plötzlich eingeführt mit einem *καὶ*, dessen Beziehung zum Vorhergehenden man erst aufsuchen muss? Man kann wohl sagen, nach dem Thatbeweis folgt nun der diesen ergänzende Schriftbeweis, aber die Art der Anknüpfung ist doch eine gar zu abrupte, wie man schon daraus ersieht, dass die Ausleger sich hier alle Mühe geben, einen ordentlichen Zusammenhang herauszubringen. Meyer-Sieffert stellt den Zusammenhang so her: Auf die Frage *ἐξ ἑργῶν νόμου ᾗ ἐξ ἀκοῆς πίστεως* v. 5 ist die selbstverständliche Antwort *ἐξ ἀκοῆς πίστεως*. An diese vorausgesetzte Antwort knüpft Paulus die den Lesern bekannten Worte aus Gen. 15, 6 von der Glaubensgerechtigkeit Abrahams an. Die logische Berechtigung dieser Verbindung beruhe nicht darauf (wie Meyer wollte), dass Paulus eben die durch die Glaubenspredigt verursachte Wirksamkeit des Geistes als das die rechtfertigende Kraft des Glaubens beweisende Moment angeführt hat, denn an die Rechtfertigung sei (wie Sieffert sehr richtig bemerkt) im Vorhergehenden gar nicht gedacht, sondern darauf, dass Paulus im Folgenden die Rechtfertigung aus dem Glauben nur als Vorbedingung für den auf den Glauben gegründeten Geistesempfang v. 14 in Betracht zieht. Aber im Folgenden handelt es sich doch nur noch ganz gelegentlich um den Geistesempfang, in der Hauptsache vielmehr um die Bedeutung des Gesetzes und diese hängt eben mit der Rechtfertigung, die dem Abraham schon durch den Glauben zu Theil geworden ist, eng zusammen. Wir suchen vergebens in der Auseinandersetzung Sieffert's eine Erklärung für das unvermittelte Auftreten des Beispiels von Abraham. Dass dieses den Galatern bekannt gewesen sei, wird nur vorausge-

<sup>1)</sup> *ἐξ ἀκοῆς πίστεως* fasse ich nach Analogie von Röm. 10. 16. 17. 1 Thess. 2, 13 als Glaubenspredigt (gen. obj.). Von einem „*πνεῦμα ἐκ πίστεως*“ kann ich hier und sonst nichts finden.

setzt, Paulus hatte vor dem Auftreten der judaistischen Agitation keine Veranlassung, dieses Beispiel in seiner mündlichen Verkündigung öfter zu verwenden. Wenn andererseits Holsten den Zusammenhang so bestimmt, dass Paulus mit v. 5 die Selbsterfahrung der Galater in eine Form gebracht hat, dass er sie mit der Erfahrung Abrahams gleichsetzen kann, jener Heilspersönlichkeit, an welcher das Gesetz des göttlichen Heilswillens zum ersten Mal für alle Folgezeit in die Wirklichkeit getreten, so giebt das zwar eine ungefähre Verbindung der beiden Gedanken, aber man begreift immer noch nicht recht, wie der zweite an den ersten so unvermittelt sich anschliessen kann. Daher haben Andere, wie Hilgenfeld, das *καὶ* lieber zum Folgenden bezogen, und die Meinung des Apostels sich so gedacht, dass er habe schreiben wollen: wie Abrahams Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, so sind auch die Gläubigen seine Söhne. Aber damit wird v. 6 zum Anakoluth und die Verbindung mit v. 7 ist dann noch schwieriger. Da ist es doch besser, mit de Wette zu bekennen, dass hier nicht nur ein schneller Uebergang, sondern auch ein Sprung stattfindet, indem im Vorigen vom Empfang des Geistes, hier von der Rechtfertigung die Rede sei. Woher aber dieser Sprung, da doch in dem ruhigen Ton der Erörterung der hier vorherrscht, dazu keine Ursache gegeben ist? Die Schwierigkeit löst sich, wenn wir auf den Römerbrief blicken. Da beginnt 4, 1 die Ausführung des Schriftbeweises für die Rechtfertigung aus dem Glauben mit dem Beispiel Abrahams, und da wird, was im Galaterbrief sporadisch und abrupt gesagt ist, in breiter und sorgfältiger Darlegung vorgetragen, und die Schriftstelle Gen. 15, 6 ordentlich ausgelegt und verwendet. Gesezt den Fall, der Römerbrief wäre vor dem Galaterbrief geschrieben, so könnte nicht daran gezweifelt werden, dass die Stelle des Galaterbriefes aus demselben ihr Licht erhält. Dies wehrt man sich nur anzuerkennen, weil man sich das Verhältniss umgekehrt zu denken gewöhnt hat, aber diese Gewohnheit ist kein triftiger Gegengrund.

Auch zwischen v. 6 und 7 ist die Verbindung schwierig einzu-



sehen. Dass der Mensch durch den Glauben gerecht wird, zeigt das Beispiel Abrahams, also (ἄρα) sind die Glaubensgerechten Söhne Abrahams. Es ist offenbar ein Seitengedanke, der sich hier einmischt und vom Wege des Hauptgedankens abführt. Dies ist nun zwar bei Paulus nichts seltenes, und hier dient ja auch der Seitengedanke indirekt dem Hauptgedanken, dennoch kann man sich der Beobachtung nicht verschliessen, dass auch hier Röm. 4, 11—25 vorschweben dürfte, wo der Zusammenhang abermals besser und klarer ist. In diesem Abschnitte des Römerbriefes ist überhaupt erst der vollständige Gedankenzusammenhang, der hier nur abgerissen angedeuteten Beweismomente gegeben, nur dass natürlich jede der beiden Ausführungen auch wieder ihr eigenes hat. So ist hier im Galaterbrief v. 8 die Stelle Gen. 12, 3 in dir werden alle Völker gesegnet werden, verwendet, die im Römerbrief nicht benutzt wird, doch auch hier hat Röm. 4, 16, wo Abraham der Vater unser Aller genannt wird und zwar nicht nur derer die nach dem Gesetz, sondern auch derer die nach dem Glauben von ihm herkommen, denselben Gedanken nur in etwas anderer Form.

Weiter giebt das ἐλλογῶνται v. 9 Anlass zu dem Gegensatz ὑπὸ κατάραν εἰσὶν v. 10. Der Beweis, dass Alle die unter dem Gesetze sind, unter dem Fluche sind, wird aus Deut. 27, 26 geholt, dass aber Niemand das Gesetz thut, wird hier auch nur vorausgesetzt, während der Nachweis dafür ausführlich im Römerbrief gelesen werden kann. Denn dies ist ja der Inhalt von Röm. Kap. 2 und wird zusammengefasst in dem Wort Röm. 3, 20: aus Werken des Gesetzes wird gerechtfertigt werden vor ihm kein Fleisch. Hier im Galaterbrief wird zum Beweis dafür v. 11 nur auf die Stelle Hab. 2, 4 verwiesen, der Gerechte wird aus dem Glauben leben, die Röm. 1, 17 in viel natürlicherem Zusammenhange verwendet ist. Ebenso ist der nächste Satz v. 12: das Gesetz ist nicht des Glaubens, sondern wer es thut wird leben, Röm. 10, 5 gebraucht, beidemale Citat aus Lev. 18, 5 nur dass diesmal aus der Vorlage auch der nicht passende Plural αὐτοὶ — ἐν αὐτοῖς herübergenommen ist.

Unvermittelt schliesst sich wieder v. 13 der Gedanke an, dass

uns Christus vom Fluche des Gesetzes losgekauft hat. Der Zusammenhang soll nach Sieffert sein: durchs Gesetz wird Niemand gerecht, Christus hat uns losgekauft von dem Fluche, das Asyndeton mache den Gegensatz energischer. Aber v. 13 knüpft vielmehr an v. 10 an, wo gesagt ist, dass die unter dem Gesetze sind, unter dem Fluche sind. Und dass hier der Fluch, den Christus am Kreuz auf sich genommen, diesen Fluch des Gesetzes aufhebt, bildet den Gedankenfortschritt, wobei der Beweis, dass der Gekreuzigte den Fluch getragen, durch das Citat Deut. 21, 23 geführt wird. Es ist das eine andere Form des Gedankens Röm. 3, 25 wo Christus als das Sühnopfer zur Vergebung der Sünden dargebracht, vorgestellt wird. Der Streit zwischen den Auslegern (Sieffert gegen Rückert), ob v. 13 mit v. 12 oder mit v. 10 zu verbinden sei, beweist wieder, dass das Gefüge ein ziemlich loses sein muss. Mit v. 14 indessen kehrt der Gedankengang zu dem Beispiel Abrahams und seinem auf die Heiden sich vererbenden Segen zurück, was mit v. 9 Verbindung herstellt, und ferner wird durch Wiederaufnahme der Verheissung des Geistes auch mit dem Eingangsstück v. 1—5 wieder Fühlung genommen, so dass nun die Argumentation weiter schreiten kann.

Es folgt nun die Auseinandersetzung über die Stellung des Gesetzes in der göttlichen Heilsökonomie. Wie Paulus Röm. 3, 5 nach Menschenart von Gott redet, um seine Gedanken deutlicher zu machen, so gebraucht er auch hier ein von menschlichen Verhältnissen hergenommenes Bild, er redet *κατὰ ἀνθρώπων*, um seinen Lesern das Folgende verständlich zu machen. Eines Menschen rechtskräftige Willensverordnung bleibt unantastbar in der Folgezeit. Sollte das von Gottes Willensverordnung nicht ebensoehr gelten? Gott hat aber dem Abraham die Verheissungen gegeben, d. h. er hat ihm das in Christo einst zu offenbarende Heil bereits kundgethan und ihn wegen seines Glaubens daran für gerechtfertigt erklärt. Hier mischt sich nun wieder ein Nebengedanke ein, dass nämlich die Verheissung dem Abraham und seinem Samen gegeben war. Das *σπέρμα* in der Einzahl geht auf Christus (v. 16). Es

ist dies eine ganz singuläre Verwendung dieses Schriftwortes, nicht nur wird Röm. 4, 13. 14 das *σπέρμα* einfach auf die Nachkommenschaft Abrahams bezogen, sondern auch in unserm Abschnitt selbst v. 29 kehrt dieselbe natürlichere Deutung wieder, ἄρα τοῦ Ἀβραάμ σπέρμα ἐστέ, wo kein Pluralis *σπέρματα* dafür verlangt wird. Um so sicherer ist dies in v. 16 als ein Nebengedanke zu erkennen, der sich dem Verfasser da zufällig aufdrängt und von ihm benutzt wird, da er dem Hauptzwecke der Argumentation als Hülfe dient. Mehr dergleichen Eigenheiten wird der Fortgang unsres Stückes noch bringen. V. 17 giebt nun die Anwendung des v. 15 angesponnenen Bildes, das Gesetz ist 430 Jahre nach der von Gott dem Abraham gegebenen Verheissung erst erschienen, vermag diese also nicht aufzuheben oder abzuändern. Es wäre aber eine solche Abänderung, wenn mit dem Gesetz das Erbe des Heils verbunden wäre, dann würde in der That die Verheissung aufgehoben sein v. 18, derselbe Gedanke, den Röm. 4, 14 so ausdrückt: wenn die vom Gesetze Erben sind, so ist der Glaube des Inhalts entleert und die Verheissung aufgehoben. Wenn aber das Gesetz nicht dazu gegeben sein kann, um die Verheissung aufzuheben oder abzuändern, was soll es denn, wozu ist es hinzugethan worden? Darauf antwortet v. 19 zunächst mit dem Satz τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, der in seiner Kürze den Auslegern viel Mühe gemacht hat. Man kann nämlich geradezu Entgegengesetztes aus ihm herauslesen. Eine ganze Reihe von Exegeten, von Hieronymus und Chrysostomus an bis auf Rückert, Baur, de Wette, Ewald u. A. versteht den Satz so, das Gesetz habe den Uebertretungen vorläufig wehren sollen. Andere wie Augustin und Calvin legen aus: es habe die Uebertretungen zur Erkenntniss bringen sollen. Dagegen fassen nun die meisten Neueren, Meyer, Sieffert, Hofmann, auch Pfleiderer und Holsten das Wort gerade umgekehrt auf, das Gesetz ist gegeben, um die Sünde zur bewussten Uebertretung zu steigern, also „zu Gunsten der Uebertretungen“, wenn man wörtlich übersetzen will. Pfleiderer<sup>1)</sup> z. B.

<sup>1)</sup> Paulinismus S. 80 Anm.

nennt die andere Auffassung ein „starkes Missverständniss“, das weder mit der paulinischen Gesamtlehre noch mit dem sprachlichen Ausdruck hier vereinbar sei. Diese Ausleger sind gewiss auf dem rechten Wege, aber so sehr ihnen beizustimmen ist, so ist doch die Auffassung der andern ebenso begreiflich. Wer könnte in der That diesen paulinischen Gedanken hier verstehen, der im übrigen Zusammenhange gar nicht vorbereitet ist und nur so kurz hingeworfen wird, wenn er nicht aus dem Römerbrief die daherige Anschauung des Apostels kennen würde? Da allerdings findet sich über diesen paulinischen Gedanken hinreichende Klarheit, Röm. 4, 15 wird die Wechselbeziehung von Gesetz und Uebertretungen mit den Worten ausgedrückt: οὐ δὲ οὐκ ἐστὶν νόμος οὐδὲ παράβασις, und Röm. 5, 20 wird das Hinzukommen des Gesetzes zu dem geoffenbarten Gotteswillen mit den Worten bezeichnet: νόμος δὲ παρεῖσθαι ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα. Da kann man es verstehen, weil es da deutlich und unmissverständlich ausgedrückt ist. Da aber die Galater, um den an sie gerichteten Paulusbrief verstehen zu können, das Hülfsmittel des Römerbriefes nicht gebrauchen konnten, so hätte Paulus ihnen die Sache jedenfalls deutlicher sagen müssen, oder man wird zu der Annahme gedrängt, der Galaterbrief lehne sich an den Römerbrief an.

Hat der besprochene Satz abermals seinen Mutterboden im Römerbrief, so ist dagegen die nun folgende Ausführung dem Galaterbrief ganz eigen: das Gesetz ist verordnet durch Engel, durch die Hand eines Mittlers u. s. w. Sonst findet sich bei Paulus nirgends eine Spur davon, dass Engel bei der Erlassung des Gesetzes thätig gewesen wären, dagegen berührt sich unsre Stelle mit Act. 7, 53 und Hebr. 2, 2 wo ebenfalls die Vermittlung der Gesetzgebung durch Engel bezeugt wird. Ebenso eigenthümlich ist die Argumentation mit dem μεσίτης v. 20. Das unabsehbare Heer der Auslegungen dieser Stelle zu mustern haben wir hier kein Bedürfniss, wir nehmen als zugestanden die Auffassung an, dass damit jedenfalls etwas gesagt werden soll, was die Erlassung des Gesetzes herabsetzt, ihr schon formell eine geringere Würde zuschreibt als der Offenbarung

der Verheissungen, die von Gott direkt geschehen war. Und am einfachsten wird die Ansicht, die von Klöpper<sup>1)</sup> begründet wurde, den Gedanken und den Ausdruck erklären: eines Mittelsmannes bedarf nicht ein Einzelner, sondern eine Mehrheit, das Gesetz ist durch einen Mittelsmann, Moses, mitgetheilt, also steht hinter dem Gesetz nicht eine Einheit, Gott, sondern eine Mehrheit, die Engel. So dient auch dieser eigenthümliche Gedanke dem nämlichen Zwecke, wie die Erwähnung der Engel, das Gesetz als nicht gleichwerthig mit der Verheissung darzustellen. Um nun aber diese Minderwerthigkeit nicht zu einem völligen Gegensatz werden zu lassen, wird die Frage: ist denn also das Gesetz wider die Verheissungen Gottes, verneint (v. 21) und von demselben gesagt, dass es gar wohl die Gerechtigkeit wirken könnte, wenn es nur die Kraft hätte lebendig zu machen, wieder ein Gedanke, der Röm. 7, 12sq. deutlicher ausgeführt ist. Sprunghaft wird nun aber wieder zu dem Gegensatz übergegangen, es habe nach der Schrift Alles unter die Sünde beschlossen werden müssen, damit die Verheissung den Gläubigen aus dem Glauben an Jesus Christus gegeben werde. Hier scheinen zwei verschiedene Gedanken zu einer neuen Einheit verbunden. Der Vordersatz, Alles war beschlossen unter die Sünde, erfordert einen Nachsatz wie er in der That Röm. 11, 32 steht: es beschloss Gott Alle unter den Ungehorsam, damit er sich Aller erbarme. Der Nachsatz dagegen, dass die Verheissung den Glaubenden zu Theil werden sollte, nimmt den Gedanken wieder auf, der im Vorigen v. 9 und v. 14 ausgeführt war, dass nämlich die Verheissung an Abraham für die bestimmt war und an denen zur Erfüllung kam, die in dem Glauben das Heil suchen.

Dem Gesetze wird nun seine Stellung in der göttlichen Heilsökonomie angewiesen, indem es mit einem παῖδαγωγός, einem den heranwachsenden Sohn des Hauses behütenden und vor Schaden bewahrenden Hausdiener, verglichen wird. Der Gedanke ist dem Römerbrief auch nicht fremd, denn das Gesetz ist eine ἐντολή ἐξ

<sup>1)</sup> Auch schon von Schulthess, Caspari, Vogel angebahnt, s. Meyer im Commentar.

ζωήν Röm. 7, 10, der Jude hat aus dem Gesetz eine Leitung, die ihn selbst mit der Meinung erfüllt, er sei ὁδηγὸς τοφλῶν 2, 19. Auch das Bild ist ähnlich wie das Röm. 7, 1—6 durchgeführte, wo die Aufhebung des Gesetzes durch das Aufhören des ehelichen Gesetzes mit dem Tode des Gatten erläutert wird, doch speciell kann I Cor. 4, 15 verglichen werden, wo Paulus den Korinthern zuruft, ἐὰν γὰρ μωροὺς παιδαγωγὸς ἔχητε ἐν Χριστῷ, ἀλλ' οὐ πολλοὺς πατέρας. Das Bild vom παιδαγωγός hat nun sofort in unserem Abschnitt eine unerwartete Consequenz. Da dasselbe den Gedanken nahe legt, dass die Christen nun Söhne Gottes sind, so wird dies ausgesprochen und daran weiter die Gleichheit der Christen unter einander geknüpft, die alle früheren Unterschiede principiell aufgehoben hat (v. 26—28). Dieser Gedanke hat mit dem Uebrigen nur einen äusserlichen und zufälligen Zusammenhang, man begreift nicht, wie Paulus hier auf denselben kommt, wenn eben nicht äusserliche Gründe das herbeiführen. V. 27 scheint geradezu aus zwei Versen des Römerbriefes componirt. Der Vordersatz ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε entspricht Röm. 6, 3 ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, und der Hauptsatz Χριστὸν ἐνεδύσασθε hat in Röm. 13, 14 ἐνδύσασθε τὸν Κύριον I. Xp. seine Parallele. V. 28 ebenso ist mit I Cor. 12, 13 nahe verwandt: καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἑλλήνες, εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, und diese Parallele zeigt auch zugleich die Verbindung dieses Gedankens mit dem andern, des βαπτίσθησις εἰς Χριστόν. Nun könnte ja wohl der Apostel sich an verschiedenen Stellen ähnlicher Ausdrücke und Sätze bedient haben, sie jedesmal in verschiedenem Zusammenhang verwendend. Ist aber, wie hier der Fall, das Gefüge einer solchen Stelle ein loses und fehlt es an innerer Nothwendigkeit, welche diese einzelnen Gedanken gerade hier erforderte, so wird der Verdacht rege, es sei der Satz eine Verbindung anderweit hergeholter Elemente zu einem neuen Ganzen, das aber dann eben nur ungefähr zusammengehört. Zu leugnen ist nicht, dass die Verbindung dieser einzelnen Gedanken hier lange nicht so innig ist, wie sie jeder derselben an der ihm zukommenden Stelle der andern Briefe



besitzt. Röm. 6, 3 ist das Getauftwerden auf Christus in gutem Zusammenhang durchgeführt, wer auf Christus getauft ist, der ist auf seinen Tod getauft und soll sich der Sünde für todt halten. Das Bild vom Untertauchen passt zu dem Begrabenwerden Christi. Röm. 13, 14 ist ebenso das ἐνδύσασθαι, durch den Zusammenhang motivirt, das Wort wir sollen anziehen die Waffen des Lichts (v. 12) führt zu der Alles zusammenfassenden Mahnung: ziehet den Herrn Jesus Christus an. An unsrer Stelle dagegen wird die Taufe und das Anziehen Christi gleichgesetzt, aber das Bild bleibt ein gezwungenes, das sich nicht wirklich vollziehen lässt. Auch das Wort von der Gleichheit der Menschen in Christus ist I Cor. 12, 13 im Zusammenhang mit der Ausführung, dass der Leib eine Einheit vieler Glieder ist und so auch Christus, viel besser am Platze. An unsrer Stelle im Galaterbrief ist es ein ziemlich müssiger Nebengedanke, da es sich im Zusammenhange nicht um die Unterschiede in der Christenheit, sondern um die Bedeutung des Gesetzes handelt. Dazu kehrt denn auch v. 29 auf Umwegen wieder zurück, indem der Begriff Christi-Sein den andern, Abrahams Same-Sein als involvirend gezeigt, und damit der Uebergang der Verheissung auf das neutestamentliche Bundesvolk, den wahren Erben Abrahams, ausgesprochen wird, derselbe Gedanke, der v. 9 und v. 14 bereits vorkam. Auch hier aber giebt erst der Römerbrief (9, 7 sq.) die volle Auskunft über die Berechtigung dieses Gedankens, indem da unterschieden wird zwischen fleischlicher und verheissungsmässiger Nachkommenschaft Abrahams.

Der Begriff κληρονόμος der hiemit eingeführt ist, giebt nun wieder Veranlassung, den Gegensatz der Zeit unter dem Gesetz und der jetzigen in einem neuen Bilde auszuführen, das ähnlich wie dasjenige vom nicht aufzuhebenden Testament (v. 15) und von dem παλαιῶς (v. 24) die mit Christus eingetretene Wendung in's rechte Licht setzt. So lange der Erbe im Kindesalter ist, ist er zwar der Sache nach allerdings ein Herr aller Güter, übt aber diese Macht nicht aus, sondern steht unter Vormündern und Verwaltern, sodass in Bezug auf Freiheit er sich von einem Sklaven nicht unter-

scheidet (4, 1. 2). Diesem Bilde muss der Vorwurf des Hinkens noch in besonderem Masse gemacht werden. Denn einmal ist es ein unglücklicher Gedanke, dass der Mensch Gottes „Erbe“ sei, wie einer, dessen Vater gestorben und der dann einstweilen noch unter Vormündern und Verwaltern steht, seines Vaters Erbe ist. Es hat das zu dem langen Streit der Ausleger Anlass gegeben, ob Paulus sich hier den Vater als todt oder als noch lebend denke. In diesem Streite wird der ersteren Ansicht wohl der Vorzug zu geben sein, weil die ἐπίτροποι und οὐκονόμοι ja ganz den Ausdrücken des römischen Rechts in einem solchen Falle entsprechen. Aber mit dem Satz ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρὸς fällt der Verfasser wieder aus dem Bilde heraus, denn die Mündigkeit trat in bestimmtem Alter von selbst ein und nicht nach der Bestimmung des Vaters. Es rührt das daher, dass die Deutung durch das Bild durchscheint, indem von Gott ganz wohl gesagt werden kann, er habe eine bestimmte Zeit der Menschheit vorgeschrieben bis zu ihrer Mündigkeit, die mit der Erscheinung Christi eintritt. Doch, ein nicht ganz gelungenes Bild würde ja für sich allein nichts Auffallendes haben. Aber das ganze Bild von dem unmündigen Erben geht nun wieder in das andere über, dass Christus die unter dem Gesetze stehenden losgekauft habe, damit sie die Sohnesannahme empfangen (v. 5). Dieses Loskaufen passt nur auf den Knechtzustand, während im Eingang der Kindeszustand vorausgesetzt war, der allerdings vor dem Knechtzustand im Alter der Unmündigkeit nichts voraus habe. Es tritt also eine Vermischung zweier verschiedener Vergleichen ein, und diese erklärt sich abermals am leichtesten aus dem Römerbrief. Röm. 8, 14—17 wird der Unterschied zwischen dem Kindes- und Knechtzustande in klarer und widerspruchsfreier Weise durchgeführt. Ihr habt nicht den Geist der Knechtschaft empfangen, heisst es da, abermals zur Furcht, sondern den Geist der Kindschaft, in welchem wir rufen: Abba, Vater. Zum Beweis dafür, dass dieser Abschnitt des Römerbriefs hier vorschwebt, dient in unsrer Stelle die wörtliche Uebereinstimmung von v. 6 *χράζομεν*. Ἀββᾶ ὁ πατήρ mit Röm. 8, 15 *ἐν ᾧ κράζομεν*. Ἀββᾶ ὁ πατήρ, ferner was weiter

folgt, der Uebergang von *δοῦλος* zu *υἱός* und *κληρονόμος*, wie Röm. 8, 14 *υἱοὶ θεοῦ*, v. 15 *πνεῦμα δουλείας* und *υἱοθεσίας*, v. 17 *εἰ δὲ τέκνα καὶ κληρονόμοι*. Und wenn Gal. 4, 7 der Satz *εἰ δὲ υἱὸς καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ*, wie die neueren Herausgeber lesen, an Dunkelheit leidet, so ist dafür um so klarer die Parallele im nämlichen Vers des Römerbriefes: *κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συνκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ*. Was noch übrig bleibt von unserm Abschnitt, nämlich v. 4: Gott sandte seinen Sohn, geworden vom Weibe, geworden unter das Gesetz, hat wenigstens eine sachliche Parallele in Röm. 1, 3, das Evangelium von seinem Sohne, der geworden aus Davids Samen nach dem Fleische.

So zeigt dieser ganze längere Abschnitt dogmatischer Ausführung, dass ihm inhaltlich die nämlichen Gedanken zu Grunde liegen, die der Römerbrief durchführt, dass aber in der Form die Fassung oft eine seltsame, der Zusammenhang ein durch Sprünge unterbrochener ist. Und allemal, wo eine solche Fuge klappt, die von den Auslegern mit viel Kunst und Mühe nothdürftig überbrückt wird, giebt ein Blick auf den Römerbrief erwünschten Aufschluss. Sollte das nicht ein Zeichen sein, dass dem Verfasser, sei er nun Paulus oder ein anderer, die geschlossene Darstellung des Römerbriefes bereits vorgelegen hat und dass er sich an sie anlehnt? Doch es sind noch andere Stellen unsres Briefes, bei welchen die nämliche Beobachtung gemacht werden kann.

Dahin gehört die berühmte Stelle 2, 11—21, die sog. Rede des Paulus an Petrus zu Antiochien. Sie hat ihre grossen, unlängbaren Schwierigkeiten, und die Ausleger sind über ihre Auffassung immer noch uneinig. Zunächst macht schon die Frage Schwierigkeit, ob dieser ganze Abschnitt noch als Rede des Paulus an Petrus gedacht sei, oder als selbständige dogmatische Ausführung. Nach der einen Ansicht (neuerdings wieder von Hofmann und Wieseler vertreten) richtet sich nur v. 14 direkt an den Petrus, das folgende dagegen an die Galater. Die andere Ansicht, die in der Gegenwart die grosse Mehrheit besitzt, lässt Alles bis v. 21 zu Petrus gesprochen sein. Eine dritte, vermittelnde, lässt den Paulus bald mit

v. 16 καὶ ἡμεῖς, bald mit v. 17, bald mit v. 18 sich wieder an die Galater wenden. Diese grosse Mannigfaltigkeit der Ansichten bei einer an und für sich so einfachen Sache giebt zu denken. Einerseits ist allerdings der Abschnitt geradezu ein dogmatisches Programm, zu dem sich das folgende von 3, 1 an wie die Ausführung verhält, und es ist schwer zu denken, dass Paulus mit diesen Worten zu Petrus wirklich sollte gesprochen haben, wie ja denn auch die historische Situation gänzlich fallen gelassen wird und wir keinen Bericht darüber erhalten, wie Petrus diese Zurechtweisung aufgenommen habe und was weiter erfolgt sei. Andererseits ist v. 14 unbestritten an Petrus gerichtet, und es folgt keine Formel im Weiteren, die diese Vorstellung nun ausschliesse bis zu der Anrede 3, 1 ὁ ἀνόητος Γαλάται. Auch kann man mit einigem guten Willen in v. 18 und namentlich in v. 19 wieder eine bestimmte Beziehung auf den Ausgangspunkt, den Conflict in Antiochien, erkennen und das παραβάτην ἑμαυτὸν συνιστάνω auf Petrus beziehen, der in der That das gethan hat, was vorangeht: ἃ κατέλυσα, ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ, indem er zuerst gesetztesfrei lebte, dann aber die gesetzliche Schranke wiederaufrichtete. In diesem ungefähren Gleichgewicht der Gründe und Gegengründe kann der von Usteri<sup>1)</sup> eingeschlagene Mittelweg immer noch am besten befriedigen, dass Paulus hier „durch die theoretische Erörterung der Principien, die ihn ganz erfüllen, in seiner Lebhaftigkeit von dem historischen Anknüpfungspunkt abgeführt worden ist und denselben am Ende ganz vergessen zu haben scheint“. Aber damit wird allerdings auch zugegeben, dass eigentlich der ganze Abschnitt nicht recht fest und genau mit dem Vorigen verbunden ist, dass wir hier nicht Arbeit aus einem Gusse, nicht consequente Entwicklung aus einer historischen Situation heraus haben, und es fragt sich, ob nicht für diese Erscheinung noch eine vollständigere und bessere Erklärung gefunden werden kann, als dass Paulus hier sich vergessen habe.

Nun sind ja die Anklänge an den Römerbrief auch hier zahl-

<sup>1)</sup> Im paulinischen Lehrbegriff und daraus im Commentar zu 2, 15.

reich genug. Die Bezeichnung der Juden als Gerechter und der Heiden als Sünder entspricht der Röm. 1 und 2 breit ausgeführten Schilderung. Der grosse Grundsatz sodann (v. 16) *ὅς δικαιούται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου*, *ἐάν μὴ διὰ πίστεως Χριστοῦ Ἰησοῦ*, wird fast mit denselben Worten Röm. 3, 20—22. 28 ausgesprochen, nur dass da die ausführlichere Darlegung beider Glieder des Gegensatzes das Princip unzweideutig und sicher heraustreten lässt, während hier die unglückliche Wendung mit dem *ἐάν μὴ* den Gedanken wieder zweifelhaft macht. Nach Holsten, Lipsius, Pfeleiderer u. A. heisst das dann nämlich, der Mensch wird nicht gerechtfertigt durch Werke, wenn er nicht durch den Glauben gerechtfertigt wird. Paulus spreche das zugleich im Sinne des Petrus und schreibe hier den Werken zunächst noch eine Mitwirkung zum Heile zu, um dann erst den Petrus durch eine meisterhafte Dialektik zur vollen Höhe des alleinigen Glaubensprincips mit fortzureissen. Allein es ist wohl mit den meisten Auslegern das *ἐάν μὴ* hier viel einfacher zu nehmen, indem man, statt im zweiten Gliede *ἐξ ἔργων νόμου δικαιούται* zu ergänzen, lediglich den Verbalbegriff *δικαιούται* wiederholt denkt, so dass der Sinn derselbe wird wie 3, 11 und Röm. 3, 28, der Mensch wird nicht gerechtfertigt aus Werken, sondern nur durch den Glauben. Ein ähnliches *εἰ μὴ* findet sich ja 1, 7, wo auch der Sinn ist: nur dass einige sind u. s. w. So gefasst, ist die Parallele zum Römerbrief nicht zu verkennen.

Der Gedanke, der in v. 17 nun eintritt: *εἰ δὲ ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ ἐσβέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοὶ ἄρα<sup>1)</sup> Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος; μὴ γένοιτο*, kann nun allerdings auf den antiochenischen Vorfall etwas näher bezogen werden, wenn man ihn übersetzt, wie die meisten neueren Ausleger (s. Meyer): wenn wir aber, während wir trachteten, gerechtfertigt zu werden in Christo, erfunden wurden auch unserntheils als Sünder, ist darum etwa Christus Diener der Sünde? Das sei ferne! Dann ist das „als Sünder erfunden werden“ der Ausdruck der Judenchristen für die Frei-

<sup>1)</sup> Ich lese mit Lachmann ἄρα nicht ἄρα, doch mit Beibehaltung der Frage (s. Buttmann, N. T. Grammatik S. 213).



heit von der Gesetzesbeobachtung, wie sie dieselbe an Paulus und zu ihrem Leidwesen auch an Petrus hatten wahrnehmen müssen. Aber es will doch nicht recht passen. Was soll denn das καὶ αὐτοί? Es stimmt dazu in keiner Weise. Besser fasst man darum den Satz allgemein und zwar in der Weise conditionaler Sätze, die eine Voraussetzung als unwirklich bezeichnen<sup>1)</sup>. Wenn Meyer-Sieffert dagegen einwendet, es sei willkürlich, statt ἐστὶν im Nachsatze ἄν ἦν zu ergänzen, so ist dies nicht stichhaltig. I Cor. 12, 19 steht ein ganz gleich gebildeter Conditionalsatz, wo auch das ἄν des Nachsatzes in der Frage aufgegangen ist: εἰ δὲ ἦν τὰ πάντα ἐν μέλῳ, ποῦ τὸ σῶμα; den noch kein Mensch anders übersetzt hat als: wenn aber Alles ein Glied wäre, wo bliebe der Leib? Somit ist auch hier zu übersetzen: wenn wir aber, indem wir streben in Christo gerechtfertigt zu werden, auch noch selbst als Sünder erfunden würden<sup>2)</sup>, so wäre dann also Christus Diener der Sünde? Das sei ferne! Nun haben wir hier nichts anderes als den Gedanken, den Paulus auch im Römerbriefe ausspricht, nur klarer und vollständiger, nämlich Röm. 6, 1. 15: Sollen wir verharren in der Sünde, damit die Gnade desto reichlicher werde? Sollen wir sündigen, weil wir nicht unter dem Gesetz sind, sondern unter der Gnade? Wo beidemal ganz wie in unsrer Stelle diese Möglichkeit mit Entrüstung zurückgewiesen wird: μὴ γένοιτο. So ist der Satz hier eines der Glieder in der paulinischen Argumentation über Sünde, Gnade und Gesetz, das im Galaterbrief der Situation ungefähr adaptirt wiedererscheint, aber doch eigentlich nur einen allgemeinen Gedanken ausdrückt, und zu dem bestimmten Vorfall in keiner nothwendigen Beziehung steht.

Aehnlich steht es mit v. 18: wenn ich wieder aufbaue, was ich eingerissen habe, so stelle ich mich selbst als Uebertreter hin. Was ist Objekt von κατέλυσα? Nach den Meisten das Gesetz, nach Holsten u. A. freilich das δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ, nach Wieseler

<sup>1)</sup> Vgl. Winer, Grammatik § 41. 2d.

<sup>2)</sup> Wie mit anderen auch Winer übersetzt, Grammatik § 65. 8.



gar die Sünde. So unklar ist hier der Zusammenhang. Nach dem Ausdruck *καταλύειν* und *σικοδομεῖν* ist allerdings an nichts anderes als an das Gesetz zu denken, dessen hindernde Mauer der freie Christ niedergerissen hat, und durch deren Wiederaufrichten er dies sein Thun selbst als Frevel am Heiligen erklären würde. Aber verstehen kann man das eben nur aus dem ganzen Zusammenhang paulinischer Gedanken, wie er wieder im Römerbrief vorliegt, und wie er nun nach Röm. Cap. 6 und 7 im Folgenden immer deutlicher aufgenommen wird, indem die Resultate der dortigen Ausführung hier in wenige Sätze zusammengefasst angegeben werden. Durch das Gesetz bin ich dem Gesetz abgestorben, damit ich Gott lebe (v. 19), dies ist die Summe aus den Sätzen: wir sind der Sünde gestorben, wie sollten wir in ihr leben (Röm. 6, 2), ich lebte einst ohne Gesetz, da aber das Gebot kam, lebte die Sünde auf, ich aber starb, und es erfand sich, dass das Gebot, das mir zum Leben gegeben war, mir zum Tode gereichte (Röm. 7, 9. 10), ihr wurdet getödtet dem Gesetze durch den Leib Christi (Röm. 7, 4). Ferner: ich bin mit Christus gekreuzigt, ich lebe, doch nun nicht mein Ich, sondern es lebt in mir Christus u. s. w. (v. 20) entspricht den Sätzen: unser alter Mensch ist mitgekreuzigt (Röm. 6, 6), wenn wir aber starben mit Christus, so glauben wir, dass wir auch mit ihm leben werden (Röm. 6, 8). Und der Schluss: was ich jetzt lebe im Fleische, lebe ich im Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebet hat und sich selbst für mich hingegeben (v. 20), hat sein Vorbild in II Cor. 5, 15 er ist für Alle gestorben, damit die da leben, nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist. So kommt die dogmatische Ausführung zu dem Resultat, das in der folgenden Beweisführung nun den Galatern ausführlich dargelegt wird: wegwerfen mag ich die Gnade Gottes nicht, denn kommt Gerechtigkeit durch das Gesetz, so ist Christus umsonst gestorben, womit in dem bitteren *ῥωρεάν* ein scharfes Gegenstück zu dem andern *ῥωρεάν* aufgestellt wird, welches Röm. 3, 24 die Gnadengüte Gottes bezeichnet: *δικαιοσύμενοι ῥωρεάν τῆ ἀποτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολοτρύσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. —

Sind diese beiden Hauptstücke dogmatischer Erörterung, Gal. 3, 1—4, 7 und 2, 15—21 ohne steten Hinblick auf den Römerbrief und theilweise auch die Korintherbriefe kaum recht verständlich zu machen, so zeigt sich dasselbe auch in dem letzten Theile des Briefes. In dem Abschnitt, welcher vom dogmatischen zum paränetischen Theil überleitet (4, 8—5, 12), heben wir nur hervor die ausgeführte Vergleichung zwischen den beiden Söhnen Abrahams von den Müttern Sara und Hagar (4, 21—31). Es ist darin manches Eigenthümliche enthalten, aber der Grund des Bildes selbst findet sich auch im Römerbrief, nämlich in der Unterscheidung der Abstammung von Abraham nach dem Fleische und nach der Verheissung, wie sie Röm. 9, 7—9 gegeben ist. Der Satz Gal. 4, 28 ὑμεῖς δὲ, ἀδελφοί, κατὰ Ἰσαὰκ ἐπαγγελίας τέκνα ἐστέ, entspricht dem andern Röm. 9, 8 τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας λογίζεται εἰς σπέρμα. Doch ist die weitere Ausführung im Galaterbrief allerdings ganz eigenthümlich, aber freilich auch so beschaffen, dass die Ausleger wieder Arbeit genug gefunden haben. V. 25 lautet nach dem gewöhnlichen Texte: denn Hagar ist der Berg Sinai in Arabien, eine Aussage, zu der sich im ganzen Alterthum keine weitere Analogie darbietet, man weiss auch nichts davon, dass das arabische ḡaḡar, Stein, Fels, als Name des Berges Sinai gebraucht worden sei. Tischendorf liest nach  $\aleph$  und einigen andern Handschriften: τὸ γὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ, und Holsten will den ganzen Vers als Glosse streichen. Aber der Text: τὸ δὲ Ἀγαρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ ist durch ABD genügend bezeugt und die Auslassung von Ἀγαρ begreift sich sehr leicht, da man eben am Verständniss verzweifelte. Der Vers ist eine Seltsamkeit, wie sie eher einem Späteren als dem Apostel zuzutrauen ist. Das Bild des Römerbriefes von den beiden Abrahamssöhnen soll eben weiter ausgenutzt werden, und da müssen auch etwas abliegende Wege zum Ziele führen helfen. Die Unterscheidung des obern von dem untern Jerusalem, d. h. der idealen Gottesstadt im Himmel von der Hauptstadt des Judenthums auf Erden erinnert stark an die Apokalypse, wo 3, 12 und 21, 2ff. dieses Bild verwendet wird, nur dass im Galaterbrief der Gegensatz

von frei und geknechtet eintritt, der sich aus dem Bild von Sara und Hagar hierher fortpflanzt. Was in dem δουλεύει γὰρ μετὰ τῶν τέκνων ἀδότης v. 25 für ein Wink über die Abfassungszeit des Briefes liegt, wird später zu zeigen sein. Die weitere Ausnutzung des Bildes von den beiden Abrahamssöhnen in Bezug auf die Verfolgung, die Isaak von Ismael zu dulden hatte, ist unserm Briefe eigen und gründet sich diesmal nicht einmal auf den Text des alten Testaments, sondern auf die jüdische Tradition wie sie z. B. im Midrasch Bereschith rabba hervortritt. Das ganze Stück hat somit einen im Römerbrief liegenden Keim, der aber hier zu ganz eigenthümlicher und im Einzelnen seltsamer Entwicklung gelangt ist.

Doch es kommen noch stärkere Beweise der Abhängigkeit vom Römerbrief im paränetischen Theil, den man mit 5, 13 beginnen lassen kann. Die Warnung, die Freiheit nicht zum Anlass für das Fleisch werden zu lassen, führt über zu der Empfehlung der Liebe, in welcher das ganze Gesetz erfüllt sei. Der letztere Gedanke hat auch im Römerbrief seine Stelle, Röm. 13, 8—10, wo die Begründung ausführlich gegeben ist. Die Wendung: wenn ihr aber einander beisset und fresset v. 15 ist hier um so unerwarteter, als sonst im Galaterbrief von Parteikämpfen wie in den Korintherbriefen nicht die Rede ist, sondern die ganze Gemeinde als von Verführung bedroht und bereits verführt vorgestellt wird. Doch das ist bloß vorübergehend erwähnt, die Hauptermahnung richtet sich nun darauf, im Geiste zu wandeln, womit von selbst das Gelüsten des Fleisches gehindert wird sich zu vollenden (v. 16). Dieses Gelüsten nun wird v. 17 begründet mit dem Satz: das Fleisch gelüstet wider den Geist und der Geist wider das Fleisch, diese beiden sind einander entgegen, so dass ihr nicht thuet was ihr wollt. Der Satz ist dem Leser des Römerbriefes wohl bekannt, er fasst die ganze Erörterung von Röm. 7 in eins zusammen, mit dem Resultat, dass das Fleisch den Geist hindert, seinen besseren Willen zur That werden zu lassen, „denn nicht das Gute, das ich will, thue ich, sondern das Böse, das ich nicht will, das treibe ich“ Röm. 7, 19. Wie soll man aber diese tiefe und verborgene Wahrheit verstehen,

ohne die dazu führenden nothwendigen Untersuchungen über *σάρξ* und *πνεῦμα*, über die Wirkung der *ἐντολή*, über den *ἔσω* und den *ἔσω ἄνθρωπος*, über das Gesetz in den Gliedern und das Gesetz im Geiste, wie sie das tiefgründende siebente Kapitel des Römerbriefes giebt? So wie in unsrer Galaterstelle dies Resultat nackt hingeworfen ist, kann man schlechterdings es nicht gehörig und gründlich einsehen. Und die Auskunft, dieser Gedankengang sei den Galatern vom mündlichen Lehrvortrag des Apostels her vertraut genug gewesen, hilft wohl für einen Augenblick aus der Verlegenheit, kann aber, näher besehen, doch nicht genügen. Denn an unsrer Stelle passt nur der Gedanke in den Zusammenhang, dass Fleisch und Geist wider einander streiten, der andere dagegen, dass deswegen der Mensch nicht thut, was er will, hat seine Stelle nur im Zusammenhang des Römerbriefes, hier dagegen ist er offenbar zweckwidrig. Wenn die Ermahnung vorangeht; wandelt im Geist, so werdet ihr das Begehren des Fleisches nicht vollbringen, so ist damit dem *πνεῦμα* die Macht zugeschrieben, das Fleisch zu besiegen, dazu passt aber nicht der Spruch, ihr thut nicht was ihr wollt, der ja die eben gesetzte Möglichkeit wieder ausschliesst. Die Sache liegt daran, dass *πνεῦμα* hier in prägnanter Bedeutung steht, den Geist des neuen Lebens, den christlichen Geist bezeichnet. In Röm. 7 heisst es dagegen *ὁ ἔσω ἄνθρωπος*, der Ausdruck *πνεῦμα* wird nicht wirklich gebraucht, er klingt nur an in dem *νόμος πνευματικός* v. 14 und in dem Gegensatz *ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἐστὶν ἐν τῇ σαρκί μου* v. 18. Er scheint eben deswegen vermieden zu werden, weil *πνεῦμα* schon doppelsinnig wäre, daher steht vielmehr *νόμος τοῦ νοός μου* v. 23 und *τῷ νοί* v. 25. Um so unglücklicher ist in unsrer Galaterstelle zuerst vom *πνεῦμα* die Rede, das dann v. 17 einfach synonym mit dem *ἔσω ἄνθρωπος* von Röm. 7 genommen wird. So kommt ein Gedanke zu Stande, der keinen rechten Halt hat in sich selbst, sondern ihn sucht in der Anlehnung an die grosse Ausführung des Römerbriefes. Wie sehr unsre Stelle von ihm abhängig ist, zeigt auch der Schluss der Argumentation v. 18: *εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε, οὐκ ἐστέ ὑπὸ νόμον*. Vom *νόμος* ist hier noch gar nicht

wieder die Rede gewesen, die Frage der Stellung zum Gesetz ist in dem Haupttheil 3, 1 sq. erledigt. Hier ist nur in v. 14 gesagt, dass das Gesetz im Gebot der Nächstenliebe erfüllt werde, aber das hat mit der Gebundenheit oder Freiheit des Christen in Bezug auf das Gesetz nur entfernten Zusammenhang. Der Gedanke ist vielmehr aus Röm. 8, 14 und 6, 14 hergeholt: aus ersterer Stelle der Vordersatz *ἔσοι γὰρ πνεύματι ἄγωνται*, aus letzterer der Nachsatz *οὐ γὰρ ἐστε ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν*. Dieser kleine Abschnitt 5, 13 bis 18 ist so durchweg auf grössere Zusammenhänge des Römerbriefes basirt, aus denen die wesentlichsten Schlagworte zu einem neuen, immerhin wenig compacten Ganzen zusammengefügt werden, dass hier der letzte Zweifel schwinden muss und die Abhängigkeit des Galaterbriefes vom Römerbriefe als erwiesen angenommen werden kann.

Was noch folgt, lehnt sich ebenfalls an dieses und an noch andere Vorbilder an. Es tritt nun nämlich auch die Abhängigkeit von den Korintherbriefen hervor, von der schon früher einige Spuren uns begegnet sind. Die Aufzählung der Werke des Fleisches mit der Gegenüberstellung der Frucht des Geistes hat ihre Parallelen in Röm. 1, 29ff. aber ebenso in I Cor. 6, 9. 10. Der gleichen Aufzählungen werden natürlich nicht wörtlich gleich wiederholt, aber es kehren im Wesentlichen überall die nämlichen Begriffe und zum Theil auch die nämlichen Ausdrücke wieder. Was aber wichtiger ist, in unsrer Stelle v. 21 sagt der Apostel: ich sage euch zuvor, wie ich schon vorher sagte (*ὡς προεῖπον*), dass die, welche solches treiben, das Reich Gottes nicht ererben werden. Wo hat das Paulus vorher schon gesagt? In unserm Briefe nirgends. Die Ausleger verweisen wieder auf den mündlichen Unterricht des Apostels, die Verlegenheitsantwort, die allemal bereit ist, wo eine Erklärung versagt. Die Worte, auf die unser Hinweis sich bezieht, stehen vielmehr I Cor. 6, 9. 10, wo die Aufzählung der verschiedenen Arten von Sünden eingeleitet wird mit der Frage: *ἤ οὐκ οἴδατε ὅτι ἅδικοι θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν*; und geschlossen mit der Wiederholung: *οὔτε κλέπται κ. τ. λ. βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσιν*.



Doch, es wird damit für einmal genug sein. Die Beobachtung, die von allen Auslegern gemacht worden ist, dass Römerbrief und Galaterbrief in gewissen Theilen ihres Inhalts nahe mit einander verwandt sind, hat sich uns bei näherer Untersuchung dahin präcisirt, dass der Galaterbrief den Römerbrief und ebenso die beiden Korintherbriefe voraussetzt, also jedenfalls später geschrieben ist. Dies für sich allein würde ja nun noch nicht auf etwas anderes führen, als dass die jetzt gewöhnlich angenommene Reihenfolge Galater, I, II Cor., Römer vielmehr umzukehren ist, wie dies ja in der alten Kirche die herrschende Ansicht war. Aber es wäre Selbsttäuschung, wollten wir uns damit beruhigen, dass Paulus dann also den Galaterbrief nicht, wie man jetzt in der Regel annimmt, im Jahr 55 oder 56 in Ephesus, sondern 59 in Korinth werde geschrieben haben. Das Verhältniss ist eben nicht ein solches, dass derselbe Mann, der das ausführliche System des Römerbriefes entworfen, dann auch die kürzere Zusammenfassung des Galaterbriefes verfasst haben könnte, sondern es findet literarische Anlehnung im vollen Sinne des Wortes statt. Da wo im Zusammenhang des Galaterbriefes sich Lücken und Mängel zeigen, tritt der Zusammenhang des Römerbriefes helfend und erklärend ein. Im Römerbriefe haben wir das System aus erster Hand, im Galaterbriefe werden die nämlichen Gedanken und Worte oft nur äusserlich zusammengestellt, es ist keine von der Wurzel bis zur Krone von selbst aufgewachsene organische Neubildung, sondern ein Gebäude, zu dem die behauenen Quadern aus einem andern genommen und nach einem neuen Plane geordnet sind. Eben darum genügt auch die Auskunft nicht, die man etwa finden kann und auch schon geltend gemacht hat<sup>1)</sup>, der Apostel habe eben sein System schon schriftlich fixirt gehabt und von einer solchen Grundlage gehe sowohl der Galater- wie der Römerbrief aus. Es ist Willkür, eine solche Grundlage erst zu supponiren, wenn sie doch schon vor Augen liegt, nämlich eben im Römerbrief. Man müsste denn anneh-

<sup>1)</sup> So z. B. Mangold in Bleek's Einleitung 3. Aufl. S. 487 Note 3. Aehnlich auch Weizsäcker, Apostol. Zeitalter S. 113.



men<sup>1)</sup>, der Apostel habe den Römerbrief schon lange fertig gehabt und ihn, bevor er ihn schliesslich nach Rom sandte, schon mehrfach bei seinen früheren Schreiben benutzt, das wäre aber in der That eine historisch völlig unmögliche Combination. Immerhin hat der Galaterbrief ja manches Eigenthümliche und ist durchaus nicht etwa als eine blossе Compilation aus dem Römerbrief und den Korintherbriefen aufzufassen. Aber die Ideen, welche ihn ganz besonders charakterisiren, liegen auf der Linie der paulinischen Lehrentwicklung nicht weiter rückwärts sondern weiter vorwärts als der Typus des Römerbriefes. Es sind das namentlich zwei Hauptgedanken, die der längeren dogmatischen Erörterung 3, 1—4, 7 angehören, nämlich die Anordnung des Gesetzes durch Engel und die Stellung des Evangeliums zu Judenthum und Heidenthum. In ersterer Beziehung sahen wir schon, dass die Mitwirkung der Engel bei der Erlassung des mosaischen Gesetzes den übrigen paulinischen Briefen fremd, dagegen der Apostelgeschichte und dem Hebräerbrief vertraut ist. Es gehört dies zu den Momenten, welche die Bedeutung des Gesetzes herabmindern. Schon in der Art seiner Promulgation, will der Verfasser sagen, lag etwas der Verheissung gegenüber Untergeordnetes. Das aber ist ein Schritt von dem Typus des Römerbriefes zu Marcion hin. Die Lehre vom Gesetz lautet im Römerbriefe in Summa: Das Gesetz war einst, ist nun aber nicht mehr der Wille Gottes. Marcion lehrte bekanntlich, das Gesetz ist gar nie der Wille Gottes gewesen, es rührt nicht von dem guten Gott her, sondern bloss von dem gerechten Gott, einem secundären göttlichen Princip. Die Anschauung des Galaterbriefes steht in der Mitte, das Gesetz kommt zwar noch von Gott, aber doch nicht mehr unmittelbar, nicht nur hat Mose als menschlicher Mittler es empfangen, sondern zwischen ihn und Gott schiebt sich noch ein weiteres Mittelglied ein, die Engel. Von da bis zur Auffassung Marcion's war dann nur noch ein Schritt.

<sup>1)</sup> So etwas liegt z. B. in der Ansicht von Renan, der Römerbrief sei eine dogmatische Ausführung allgemeinerer Art, die an verschiedene Gemeinden, unter andern auch an die römische gesandt wurde. St. Paul S. 461.

Damit hängt zusammen die Stellung, welche nach unserm Briefe das Evangelium einnimmt zu dem, was vor ihm der Menschheit als religiöses Heil gegolten, zu Judenthum und Heidenthum. Man hat schon lange bemerkt, dass in dieser Beziehung der Galaterbrief eine eigene Stellung einnimmt, indem ihm nämlich Judenthum und Heidenthum durchaus auf der gleichen Stufe stehen, beide in die Kategorie des Ungenügenden und Elementaren gesetzt werden. Es liegt das in der Stelle 4, 3 wo die vielerörterten στοιχεῖα τοῦ νόμου den vor der Erscheinung des Herrn bestehenden religiösen Zustand charakterisiren. Zu diesen στοιχεῖα wollen die Galater wieder zurückkehren 4, 9, indem sie anfangen jüdische Festtage zu beobachten. Unter den στοιχεῖα sind nach der Untersuchung, die Hilgenfeld<sup>1)</sup> darüber angestellt hat, nichts anderes zu verstehen, als die Gestirne, die aber als Erscheinung himmlischer, beseelter Wesen aufgefasst werden. Diesen Mächten dienten einst die Galater, als sie noch Heiden waren, nun wollen sie sich freiwillig wieder in ihre Knechtschaft begeben, indem sie den jüdischen Festeyklus, den ja nach Gen. 1, 14 die Gestirne regieren, beobachten. Somit sind Heidenthum und Judenthum wesentlich gleichwerthig, und beide stehen dem Christenthum gleich fern. Es hindert das nicht, dass die Schrift des alten Testaments, sofern sie auf das Evangelium hinzielt, doch als Gottes Wort voll und ganz anerkannt werden kann, denn sie gehört eben nicht wesentlich dem Judenthum an, welches sie vielmehr vernachlässigt und übertreten hat. Diese Stellung der beiden vorchristlichen Religionsformen ist gewiss eine auffallende, und sticht ab von derjenigen, die im Römerbrief dem Judenthum angewiesen wird, vgl. besonders Röm. 9, 1—5. Auch hier ist ein Schritt weiter vom Judenthum weg geschehen und die Auffassung desselben bereits eine viel radikalere geworden.

Es ist sonderbar, dass man dies bisher so wenig bemerkt, oder vielmehr, dass man die so naheliegende Folgerung daraus nicht ge-

<sup>1)</sup> Der Galaterbrief, S. 66 ff.

zogen hat. Wie kann der Galaterbrief in der Entwicklung des Paulinismus dem Römerbrief vorangehen, wenn er doch entschieden weiter vom jüdischen Standpunkt abliegt, als dieser? Das Verhältniss ist ein solches, dass eine irenische Wendung des Apostels, wie man sie für den Römerbrief annimmt, die Sache nicht erklärt. Es sind nicht Fragen des Entgegenkommens und der Versöhnlichkeit, sondern Fragen der principiellen Stellung und Anschauung, und diese deuten für den Galaterbrief auf eine freier gewordene Auffassung hin, wie sie nicht den Anfang, sondern erst den Schluss der Entwicklung bilden kann. Paulus hat als Jude angefangen und sich von da aus zu freier christlicher Auffassung fortentwickelt. Der Galaterbrief ist, wie schon Marcion erkannte, die *principalis contra Judaismum epistola*. Er gehört in die Zeitlage und Geistes-sphäre, wo der vorwärts strebende hochgebildete Theil der Christenheit bereits auf das Judenthum als auf eine schwache und dürftige Vorstufe, die an Werth das Heidenthum nicht übertreffe, herabsah und wo er gegen die Anhänger der aus ihm geschöpften Tendenzen und Einrichtungen bereits mit Bewusstsein Protest erhob. Doch es ist hier noch nicht der Ort, die weiteren Ergebnisse der Untersuchung zu ziehen. Es handelte sich zunächst nur um das Verhältniss unsres Briefes zum Römerbrief, und dieses glauben wir insoweit festgestellt zu haben, dass wir den Galaterbrief erst nach dem Römerbriefe ansetzen dürfen, von dem er sich grossentheils als abhängig erweist.

Vor nunmehr 30 Jahren bereits hat Bruno Bauer<sup>1)</sup> dieses Resultat gefunden und mit eingehender Begründung dargelegt. Es ist seither Niemandem eingefallen, diese Untersuchung im Einzelnen nachzuprüfen, wenn auch nur um sie endlich einmal wissenschaftlich und nicht bloss praktisch-kirchlich zu vernichten. Es ist wahr, der Eindruck dieser Schrift ist in allewege ein unerfreulicher, der Ton ist zu bitter, mitunter sogar höhnisch, auch ist nicht Alles stichhaltig, was da vorgebracht wird, und auch ich möchte mir

<sup>1)</sup> Kritik der paulinischen Briefe, erste Abtheilung, S. 27–74.

lange nicht Alles darin Gesagte aneignen. Aber der Hauptpunkt, die Abhängigkeit vom Römerbriefe, scheint mir schon in dieser Schrift mit guten Gründen und siegreich erwiesen zu sein. Ohne darauf zu achten, haben die Meister der Exegese den Galaterbrief weiter erklärt wie bisher und ist noch kein Ende abzusehen. Es dürfte sich aber doch einmal fragen, ob die zahllosen Schwierigkeiten, auf welche die Exegese da stösst, wirklich in der Sache selbst liegen und nicht vielmehr grösstentheils nur in einem literarischen Verhältniss zu einer andern Schrift, eben dem Römerbrief, das bisher verkehrt aufgefasst und deshalb zur Auslegung nicht herangezogen worden ist. Sollte Paulus, der Mann des praktischen Lebens, der mit dem gemeinen Volke in zweien Welttheilen so gut zu verkehren wusste, wirklich so unverständlich geschrieben haben, dass die gelehrtesten und scharfsinnigsten deutschen Professoren noch nach mehr als achtzehnhundert Jahren sich vergeblich um seinen Sinn bemühen müssen? Die Quälereien der modernen Exegese, wie sie auch in den sonst so trefflichen Untersuchungen von Holsten so oft zu Tage treten, sind eigentlich doch deutliche Anzeichen dafür, dass man sich bisher nicht auf dem rechten Wege befunden hat, denn es gilt auch hier der Spruch: *Simplex sigillum veri*.

#### Viertes Kapitel.

##### Der historische Theil des Briefes. Verhältniss zur Apostelgeschichte.

Der erste Haupttheil des Briefes (1, 11—2, 21) enthält nach dem Eingang eine Apologie des paulinischen Evangeliums und seines Urhebers, die wesentlich mit historischen Darlegungen operirt. Paulus erzählt da die Geschichte seiner Bekehrung und seiner apostolischen Wirksamkeit in der Absicht, die Unabhängigkeit seines Evangeliums von Menschenansohn und Menschenautorität darzu-

thun. Und zwar ist sein Evangelium nicht nach Menschenart schon in seiner Entstehung (1, 11—17), indem er es durch Offenbarung Jesu selbst erhalten hat, ferner in seiner Bewahrung (1, 18—24), indem er nicht das Bedürfniss empfunden hat, es durch den Unterricht der Urapostel in Jerusalem zu ergänzen, und endlich auch in seiner Behauptung, indem er es den Aposteln und der Gemeinde in Jerusalem gegenüber siegreich verfochten (2, 1—10) und schliesslich selbst dem Petrus gegenüber in Antiochien (2, 11—21) in seiner Wahrheit zur Geltung gebracht hat.

Was Paulus hier erzählt über die Entstehung und weitere Vertretung seines Evangeliums, wird gewöhnlich als der ursprünglichste, vom Apostel selbst herrührende Bericht über diese Dinge betrachtet und die Erforschung des historischen Verlaufes der betreffenden Begebenheiten an diesen Abschnitt des Galaterbriefes vorzugsweise gewiesen, als an die einzige wirklich authentische Darstellung der Sache. Da nun die Apostelgeschichte über die nämlichen Vorgänge einiges berichtet, so tritt zu der primären eine secundäre Quelle, und die bisherige Arbeit der Wissenschaft hat sich vornehmlich mit dem Verhältniss dieser beiden Quellen zu einander beschäftigt. Indem man sich bestrebt, die Thatsachen aus dem Galaterbriefe möglichst genau und vollständig zu erheben, stellt man dem Ergebniss die Erzählung der Apostelgeschichte gegenüber und vergleicht beide Berichte miteinander. In Betreff des Resultates dieser Vergleichung trennen sich dann allerdings die Ansichten. Manche glauben, dass beide Berichte sehr wohl miteinander vereinbar seien, andere finden, dass sie in wesentlichen Punkten sich widersprechen. Im letzteren Falle giebt man dann natürlich der Darstellung des Galaterbriefes den Vorzug und bemüht sich, die Gründe aufzusuchen, durch welche die Abweichungen des Berichtes der Apostelgeschichte verursacht sein mögen. Man findet sie entweder in geringerer Kenntniss der Thatsachen oder gar in absichtlicher Umgestaltung derselben nach der den Verfasser der Apostelgeschichte leitenden kirchlichen Tendenz.

Es soll nun nicht bestritten werden, dass die Apostelgeschichte



in der That nicht von rein historischen Gesichtspunkten ausgeht. Offenbar steht ihr Verfasser bereits den Thatsachen ziemlich fern und was er weiss, schöpft er aus Quellen, die wir zu controliren nicht mehr im Stande sind. Ebenso verfolgt er auch, auf paulinischem Boden stehend, eine apologetische und irenische Tendenz, er bringt Judenchristenthum und Paulinismus in wesentliche Uebereinstimmung miteinander, er mildert die Gegensätze und sucht Altes mit Neuem zu verbinden, er dient überhaupt dem kirchlichen Frieden. Die Apostelgeschichte muss also behufs ihrer historischen Verwerthung zuerst geprüft und ihr Inhalt gesichtet werden, so gut man das bei andern Geschichtsdarstellungen des Alterthums auch zu thun hat. Erst nachdem so sorgfältig als möglich dasjenige ausgeschieden ist, was dem leitenden Gesichtspunkte zu Liebe die Darstellung beeinflusst hat, wird das Uebrige in seinem Werthe für die Geschichte erkannt und verwendet werden können. Daran ist aber nicht zu zweifeln, dass ein solcher historischer Quellenwerth zurückbleibt, auch wenn noch so viel abgezogen werden muss, und bei dem Mangel anderer Quellen wird die Apostelgeschichte immer für unsre Kenntniss des apostolischen Zeitalters im Vordergrunde stehen. Man kann sich wohl zeitweilig etwa darüber täuschen und meinen, der Stoff könne auch aus den sorgfältig erforschten paulinischen Briefen entnommen werden. Aber mehr als gelegentliche Aufschlüsse verdankt man ihnen in keinem Falle, sie sind ja nicht geschichtliche Darstellungen, sondern eben Briefe, deren Inhalt mehr dogmatisch als historisch ist. Hätten wir keine Apostelgeschichte, so wäre es unmöglich, sich über die erste Entwicklung der christlichen Kirche eine irgend zusammenhängende Vorstellung zu bilden. Wir entnehmen ihr doch immer das ganze Gerüst des historischen Aufbaues und nur in dem, womit sie die architektonischen Grundlinien ausgefüllt hat, lassen wir Kritik walten und untersuchen die Beschaffenheit ihres Materials. Von paulinischen Missionsreisen wüssten wir ohne sie nichts Genaueres, und das Leben des Apostels läge ohne sie, namentlich in seinem Anfang und seinem Ende, in völligem Dunkel. Es ist und bleibt also die



Apostelgeschichte ein unschätzbares Buch, dessen Werth auch durch die unhistorischen Elemente der Darstellung nicht aufgehoben werden kann.

Nachdem nun so lange der Kanon gegolten hat: wo die Apostelgeschichte und die paulinischen Briefe einander widersprechen, ist den letzteren Recht zu geben und auf diesem Wege die verschiedensten Darstellungen des paulinischen Lebens und Lehrens zu Stande gekommen sind, ist es einmal an der Zeit, diesen Kanon selbst zu prüfen und sich zu fragen, ob die aus den Briefen, besonders aus dem Galaterbriefe ermittelte Darstellung eine derart in sich geschlossene und historisch haltbare sei, dass sie unbedingt und in allen Stücken derjenigen der Apostelgeschichte vorgezogen werden müsse. Zu dieser Frage ermuthigt die Wahrnehmung, dass unter denjenigen, welche bisher nach diesem Kanon verfahren sind, die grössten Differenzen bestehen über die Auffassung des paulinischen Lebens und Wirkens im Ganzen wie im Einzelnen. Ein Consensus der Forscher ist auf diesem Gebiete noch durchaus nicht erreicht; was die einen für möglich halten, bestreiten die andern durchaus und wo die einen Alles in schönster Ordnung finden, erklären die andern, dass alle bisherigen Ansichten unhaltbar seien. Es wird sich das zeigen, wenn wir auf die einzelnen Punkte, die hier in Frage kommen, näher eingehen.

### 1. Die Bekehrung des Paulus.

Wir haben hierüber die Angaben des Galaterbriefes 1, 11—16, denen die drei Berichte der Apostelgeschichte über dieses Ereigniss gegenüberzustellen sind, Act. 9, 1—9. 22, 3—16. 26, 12—20. Dass die letzteren Berichte von einander etwas abweichen, ist richtig, indessen sind die Abweichungen nicht erheblich und der Kern der Erzählung ist überall derselbe. Was im Galaterbrief davon gesagt ist, könnte in keiner Weise eine Vorstellung von dem wirklichen Hergang vermitteln. Die Verfolgung der Gemeinde aus jüdischem Gesetzeseifer wird mit einigen allgemeinen Ausdrücken angegeben, wie aber und unter welchen Umständen die plötzliche Wandlung

eintrat, sagt uns der Galaterbrief nicht. Die Worte 1, 16 ὅτε δὲ εὐδόκησεν ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί enthalten keine Angabe äusserer Umstände und geben nicht einmal die Vorstellung einer Christuserscheinung mit Nothwendigkeit an die Hand. Das ἀποκαλύψαι ἐν ἐμοί könnte ganz wohl im Sinne eines inneren Aufgehens der richtigen Erkenntniss Jesu verstanden werden. Wenn es Gal. 2, 2 heisst, Paulus ging hinauf nach Jerusalem κατὰ ἀποκάλυψιν, so denkt man hierbei gar nicht an eine förmliche Vision, namentlich nicht an eine am Tage und im Freien vor sich gehende, sondern etwa an ein Traumgesicht ähnlich wie das des macedonischen Mannes Act. 16, 9, wenn nicht gar blos an einen plötzlichen von innerem Drange eingegebenen Entschluss, und rein vom Galaterbriefe aus wäre keine Nöthigung das δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ 1, 12 anders zu verstehen. Diejenigen, die überall die Apostelgeschichte nach dem Galaterbrief zurechtstellen wollen, hätten hier also Anlass, eine neue Differenz zu ihren Ungunsten zu notiren und sich nach Anleitung des ersteren die Bekehrung des Apostels vielmehr als einen langsam heranreifenden und schliesslich durchbrechenden inneren Ueberzeugungswechsel vorzustellen<sup>1)</sup>. Aber unsre Nachricht im Galaterbriefe wird ergänzt durch die andere I Cor. 15, 8, wo in dem ὡφθη καὶ μοι deutlich eine Christuserscheinung bezeugt ist, die mit der Bekehrung des Paulus in Verbindung steht. Dazu tritt die Frage οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐώρακα; I Cor. 9, 1, die dasselbe besagt. Ferner ist in dem ὅπως τρεψα εἰς Δαμασκόν Gal. 1, 17 noch eine Angabe über den Ort enthalten, wo die Bekehrung sich ereignet haben muss. Es ist somit nicht daran zu zweifeln, dass in Bezug auf dieses Ereigniss die Nachrichten der Apostelgeschichte und der paulinischen Briefe im Wesentlichen übereinstimmen. Die vereinzelt Angaben in den Briefen würden aber durchaus nicht hinreichen, dass wir uns eine irgend deutliche Vorstellung von dem Hergang bei der Bekehrung des Paulus machen

<sup>1)</sup> So urtheilt F. Langhans, das Christenthum und seine Mission im Lichte der Weltgeschichte, S. 163.

könnten. Wir erfahren aus ihnen nur dieses, dass Paulus zuvor die Christengemeinde verfolgte, dass Gott, als es ihm gefiel, seinen Sohn in ihm offenbarte, dass diese Offenbarung näher in einer Christuserscheinung bestand nach Analogie derer, welche Petrus und die andern Jünger zuvor gehabt hatten, und dass das Ereigniss endlich sich in oder bei Damaskus zutrug. Die ganze übrige anschauliche und lebhafte Darstellung des Vorgangs müssen wir der Apostelgeschichte entnehmen. Nun hatte freilich im Galaterbrief Paulus keinen Anlass, das Ereigniss seiner Bekehrung ausführlich zu erzählen, er kann es den Gemeinden früher einmal im Einzelnen mitgetheilt haben und sie hier nur daran erinnern. Aber warum sagt er denn 1, 13 ἡκούσατε γὰρ τὴν ἐμὴν ἀναστροφὴν ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ, was doch nur heissen kann: ihr habt ja gehört von meinem einstigen Wandel im Judenthum, und zwar wie man sagt, ihr habt das von andern vernommen, durch's Hörensagen erfahren?<sup>1)</sup> Wollte Paulus sie daran erinnern, dass er ihnen diese Geschichte einst erzählt habe, so würde er sich anderer Ausdrücke bedienen, wie er das in solchen Fällen gerade in unserem Briefe zu thun pflegt, so z. B. καθὼς προσῆπον 5, 21 oder οἴδατε δὲ 4, 13 oder ὡς προειρήκαμεν 1, 9 (wie wenigstens manche Ausleger es verstehen). Statt dessen redet er davon, wie er nicht anders reden könnte, wenn sie es nur von andern gehört hätten. Dieses ἡκούσατε<sup>2)</sup> ist ganz ähnlich wie das im Epheserbriefe 3, 2, aus welchem mit Recht geschlossen wird, dass der Briefschreiber und die Gemeinde einander nicht persönlich bekannt sind, und dies wird von der Kritik als Zweifelsgrund an der Echtheit des Epheserbriefes von lange her verwerthet. So stelle man denn auch unser ἡκούσατε hier unter denselben Gesichtspunkt. Das einzige, was diesen Eindruck abschwächen kann, ist die Bemerkung, dass das ἡκούσατε sich zunächst auf das frühere Wüthen des Paulus gegen die Christenheit bezieht

<sup>1)</sup> Dieser Punkt wird auch in dem Abschnitt der Verisimilia von Pierson und Naber über den Galaterbrief S. 26—49 zur Sprache gebracht, S. 28.

<sup>2)</sup> Vgl. Holtzmann, Einl. 2. Aufl. S. 285.

und dass dieses allerdings den Galatern auch vom Hörensagen bekannt sein konnte. Aber wenn er ihnen seine Bekehrung mitgetheilt hat, so hat er ihnen auch mitgetheilt, was ihr voranging, und bezieht sich auf letzteres das ἡκούσατε, dann auch auf die erstere. Somit ist die Art immerhin auffallend, wie er hier von diesen Dingen redet, und die Auskunft genügt nicht, dass er nur mit wenigen Worten an das erinnere, was er ihnen früher schon ausführlich gesagt hatte. Kurz was wir von der Bekehrung des Apostels Paulus aus dem Galaterbrief erfahren, geht nicht über das hinaus, was wir auch aus der Apostelgeschichte darüber wissen, oder mit andern Worten, wer das schrieb, konnte seine Kunde auch einfach aus der letzteren haben.

## 2. Die erste Reise nach Jerusalem.

Anders scheint es nun zu stehen mit dem, was der Galaterbrief weiter berichtet, von der Reise des Paulus nach Jerusalem. Nachdem Gott seinen Sohn in mir geoffenbaret hatte, erzählt der Apostel, berieth ich mich nicht mit Fleisch und Blut, ging auch nicht nach Jerusalem hinauf zu denen die vor mir Apostel waren, sondern ging weg nach Arabien und kehrte wieder zurück nach Damascus. Darauf nach drei Jahren ging ich hinauf nach Jerusalem um den Kephass kennen zu lernen und blieb fünfzehn Tage bei ihm. Einen zweiten von den Aposteln sah ich aber nicht, es sei denn den Jakobus, den Bruder des Herrn. Darauf ging ich in die Gegenden von Syrien und Cilicien. Ich war aber unbekannt von Person den christlichen Gemeinden Judaea's, sie wussten nur vom Hörensagen, dass, der uns einst verfolgte, verkündigt jetzt den Glauben, den er einst zerstörte, und priesen Gott über mir (Gal. 1, 16—24).

Vergleichen wir diesen Bericht mit dem parallelen der Apostelgeschichte (9, 19—30). Nachdem Paulus von Ananias getauft ist, bleibt er einige Tage bei den Jüngern in Damascus und fängt als bald an in den Synagogen Jesum als den Sohn Gottes zu verkündigen. Alle erstaunen und sagen, ist das nicht der, welcher in

Jerusalem die, welche diesen Namen anrufen, verstört hat und auch hieher gekommen war um sie gebunden vor die Hohenpriester zu führen? Saul lässt sich nicht abhalten, sondern tritt immer entschiedener für die Messianität Jesu ein. Nach längerer Zeit beschlossen die Juden ihn zu tödten, dem Saul wurde der Anschlag bekannt, er wurde von den Jüngern, während die Juden Tag und Nacht die Thore bewachten, in einem Korb über die Mauer herunter gelassen und kam nach Jerusalem. Dasselbst wollte er sich den Jüngern anschliessen, fand aber Misstrauen. Barnabas nahm sich seiner an und stellte der Gemeinde vor, wie er bekehrt worden sei und wie er bereits in Damascus für den Namen Jesu offen aufgetreten. Da liessen sie ihren Argwohn fahren und er ging mit ihnen aus und ein zu Jerusalem und trat offen auf im Namen des Herrn, redete auch und bestritt die Hellenisten. Diese machten einen Anschlag ihn zu tödten, da das aber die Brüder merkten, führten sie ihn hinab nach Caesarea und sandten ihn von da nach Tarsus.

Diese beiden Darstellungen sind in einigen Punkten übereinstimmend, in andern gehen sie auseinander. Die Hauptpunkte sind beidemale im Grunde dieselben. Paulus ist nach seiner Bekehrung in Damascus, er geht dann nach einiger Zeit von da weg nach Jerusalem und kehrt schliesslich nach seiner cilicischen Heimath zurück. Auch, dass Paulus unter gewissen Fährlichkeiten von Damascus weggegangen ist, steht nicht blos in der Apostelgeschichte, sondern auch in den paulinischen Briefen. Zwar nicht in unserm Galaterbrief, aber im zweiten Korintherbriefe, an der merkwürdigen Stelle wo von den verschiedenen Gefahren und Anfechtungen die Rede ist, die der Apostel bestanden hat. Da heisst es (II Cor. 11, 32): in Damascus bewachte der Ethnarch des Königs Aretas die Stadt der Damascener um mich zu fangen, und ich wurde durch ein Fenster in einem Korb über die Mauer herabgelassen und entrann seinen Händen. Der Zug mit dem Korb ist so eigen, dass man nicht fehlgehen wird, wenn man hier den nämlichen Vorfall findet, wie er in der Apostelgeschichte erzählt ist, und also das Ereigniss als



das Ende des Aufenthalts ansieht, den Paulus nach seiner Bekehrung in Damascus machte, wie auch meist geschieht.

Es bleiben indessen allerdings der Differenzen mehrere. Nach der Apostelgeschichte verweilt Paulus eine unbestimmte aber doch wohl ziemlich kurze Zeit in Damascus, nämlich ἑμέρας τινας (9, 19) und dann noch wieder ἡμέραι ἱκαναί (v. 23). Wenn das nun auch nach dem Gebrauch des ἱκανός bei Lukas eine ziemlich lange Zeit bedeuten kann, so können doch die drei Jahre des Galaterbriefes sich damit nicht decken, denn wenn in der Apostelgeschichte von einem solchen Zeitraum die Rede ist, wird derselbe auch nach Jahren und Monaten berechnet, wie „ein Jahr und sechs Monate“ von dem korinthischen Aufenthalt Act. 18, 11 und die „zwei Jahre“ des ephesinischen 19, 10. Es wird also schwerlich über einige Wochen oder höchstens Monate hinausgegangen werden dürfen. Auch das Misstrauen, das dem Paulus zu Jerusalem noch begegnet, weist darauf hin, dass damals seine Bekehrung noch etwas neues war und nicht längere Zeit dazwischen verstrichen sein kann. Danach bleibt jedenfalls eine Zeitdifferenz zwischen den beiden Darstellungen und zu dieser kommt noch eine Ortsdifferenz, indem Paulus nach dem Galaterbrief eine Reise nach Arabien macht, nach der Apostelgeschichte in Damascus bleibt und von da direkt nach Jerusalem geht. Ferner sind die Darstellungen des Verhältnisses zwischen dem Neubekehrten und der Gemeinde in Jerusalem nicht in Einklang zu bringen. Nach Gal. geht Paulus nach drei Jahren erst und lediglich zu dem Zwecke nach Jerusalem hinauf, die persönliche Bekanntschaft des Petrus zu machen, er sieht ausser ihn nur den Jakobus und bleibt im ganzen nur 15 Tage dort, so dass die Gemeinden Judaea's ihn nicht kennen lernen. Nach Act. geht er sogleich hinauf, wird durch Barnabas in die Gemeinde eingeführt, verkehrt mit ihr täglich und predigt das Evangelium, bis ihn jüdische Gegnerschaft auf's neue bedroht, worauf die Brüder dafür sorgen, dass er nach seiner Heimath Tarsus, der Hauptstadt des auch im Galaterbrief als letztes damaliges Reiseziel genannten Cilicien, in Sicherheit gebracht wird. Auch hier ist offenbar starke



Disharmonie zwischen den beiden Erzählungen vorhanden. Die der Apg. setzt einen längeren Zeitraum des Aufenthalts in Jerusalem voraus, als bloß 15 Tage und bringt den Paulus in enge Beziehung mit der ganzen Gemeinde, nicht bloß mit zweien ihrer hervorragenden Häupter in oberflächliche Berührung.

Das Urtheil der kritischen Schule<sup>1)</sup> über diese Differenzen geht nun dahin, dass selbstverständlich den eigenen Worten des Paulus mehr zu glauben sei, als der späteren und von Absicht beherrschten Darstellung der Apostelgeschichte. Die apologetische Exegese bestreitet diesen Kanon ihrerseits auch nicht, sucht aber die Differenzen durch andere Erklärung zu mildern oder nimmt wenigstens an, Lukas habe hier ungenaue Kunde und wisse nichts von der arabischen Reise<sup>2)</sup>, stelle auch den Sachverhalt in Jerusalem anders dar. So gewagt es nun auch erscheinen mag, es fordert schon das Billigkeitsgefühl, dass nun wenigstens einmal auch das Umgekehrte versucht werde und gefragt, ob nicht Manches für den Bericht der Apostelgeschichte im Gegensatz zu dem des Galaterbriefes spreche. Dass letzterer eine ganz authentische Quelle sei, ist ja zunächst doch auch bloß Voraussetzung. Wer so viele andere paulinische Briefe, die in der alten Kirche auch stets für Schriften des Apostels gehalten wurden, ihm abspricht, hat kein Recht, jeden Zweifel an einem der vier Hauptbriefe ungehört zu verwerfen. Machen wir also einmal den Versuch, ohne uns damit von vornherein für das eine oder das andere zu entscheiden.

Wir fragen zuerst: ist die Darstellung des Galaterbriefes in sich selber so widerspruchsfrei, dass ihr von da aus nichts vorzuwerfen bleibt, und sodann: ist sie an und für sich historisch wahrscheinlich?

In ersterer Beziehung giebt es zunächst einen Punkt, der zu ihren Ungunsten geltend gemacht werden kann, nämlich die Aussage am Schlusse, dass Paulus den Gemeinden Judaea's unbekannt war von Angesicht. Was ist zu verstehen unter diesen Gemeinden Judaea's?

<sup>1)</sup> Z. B. Baur, Zeller, Overbeck zu Act. 9, 28.

<sup>2)</sup> So Meyer-Wendt, Commentar zur Apg. 9, 26.

Nur die im jüdischen Lande umher, oder auch die der Hauptstadt? Man entscheidet sich in der Regel für das erstere. Aber unter Judaea ist sonst in den paulinischen Briefen überall das jüdische Land mit Einschluss der Hauptstadt verstanden, so II Cor. 1, 16 wo der Apostel seine Reisepläne so angiebt: ich wollte bei euch durchreisen nach Macedonien und dann wiederum von Macedonien zu euch kommen und von euch entlassen werden nach Judaea. Dass hier unter Judaea Jerusalem verstanden ist, leidet keinen Zweifel, da von derselben Reise die Rede ist, die dann Röm. 15, 25 angetreten werden soll, und da steht geradezu: ich gehe jetzt nach Jerusalem. Sonach liegt es am nächsten, auch an unserer Stelle Jerusalem wenigstens mitzuverstehen<sup>1)</sup>. Dann aber tritt die Schwierigkeit ein, den übrigen Bericht damit zu vereinigen. Zwar, was Gal. 1, 19 gesagt wird, geht noch zur Noth damit zusammen, denn da ist offenbar die Sache so dargestellt, als ob Paulus in Jerusalem Niemanden von den Christen gesehen habe als Petrus und Jakobus. Eben der Verkehr mit der Gemeinde, den die Apg. an dieser Stelle eintreten lässt, ist da negirt. Insofern passt das zu einander. Aber wenn v. 13 von der Verfolgung ausgegangen wird, welche Paulus gegen die Gemeinde Gottes in's Werk gesetzt habe, so ist es doch unmöglich, Jerusalem davon auszunehmen, auch wenn man der Apg. noch so wenig Glauben schenken will. In dieser Stadt muss Paulus zuerst und zumeist die Gemeinde verfolgt haben. Und doch war er dieser von Angesicht unbekannt<sup>2)</sup>? Wenn das gelten soll, so bleibt eben nichts übrig, als zu der gewöhnlichen Auskunft zurückzukehren, Paulus verstehe hier unter Judaea Jerusalem nicht mit. Aber, dass er den andern Christengemeinden die damals etwa auf dem Lande in Judaea und Samaria bestehen mochten, unbekannt war von Angesicht, ist auch nicht viel wahrscheinlicher, da diese Gemeinden ja jedenfalls von Jerusalem aus gestiftet worden waren

<sup>1)</sup> So Hilgenfeld (Galaterbrief S. 125): es ist reine Willkür, wenn noch Meyer deshalb an die jüdischen Gemeinden ausser Jerusalem denken will, als ob Jerusalem nicht auch zu Judaea gehörte!

<sup>2)</sup> Diesen Widerspruch heben auch die „Verisimilia“ hervor, S. 28.

und zwar nach Act. 8, 1 von Versprengten der Verfolgung, die Saul begonnen hatte. Da dort v. 3 die Fortdauer seiner Verfolgungswuth bezeugt wird, so scheint vorausgesetzt zu sein, dass Saul dann auch auf dem Lande die Christen verfolgt hat, wie er denn in der Erzählung seiner Bekehrung vor Agrippa Act. 26, 11 auch erwähnt, dass er die Christen *ὥς καὶ εἰς τὰς ἑξὼ πόλεις* verfolgt habe. Nach Damascus zu gehen hat ihn nach dieser Auffassung dann eben veranlasst, dass er in Judaea gethan hatte, was zu thun war und nun auch noch auswärts der Sache ein Ende machen wollte. Zu dem Allem passt die Notiz Gal. 1, 22 so schlecht als möglich, liest man aber blos den Galaterbrief für sich allein ohne Rücksicht auf die Apostelgeschichte, so ist zwar der Widerspruch zwischen 1, 13 u. 22 noch vorhanden, aber doch so verschleiert, dass man ihn nicht sofort merkt, da die Aufmerksamkeit zunächst auf 1, 18. 19 haftet, wo in der That Unbekanntschaft mit der Gemeinde in Jerusalem angenommen werden kann. Es kann sich die Sache also so verhalten, dass die Absicht, den Paulus völlig unabhängig von Jerusalem hinzustellen, hinter dieser Angabe sich verbirgt, und was vorher von seiner Verfolgung der Christen gesagt war, damit nicht recht angeglichen ist, ein Fall, den ja die kritische Schule bei der Apostelgeschichte alle Augenblicke anzunehmen sich kein Bedenken macht, nur dass bei der Apostelgeschichte umgekehrt das entgegengesetzte Motiv supponirt wird, sie wolle den Paulus in ungeschichtlicher Weise in möglichst enge Verbindung mit Jerusalem bringen.

Ausser diesem Punkte ist noch ein anderer, der zu Bedenken Anlass giebt. Die Reise nach Arabien 1, 17 wird nur vom Galaterbrief gemeldet, die Apg. kennt sie nicht nur nicht, sondern schliesst sie geradezu aus. An und für sich ist gegen sie nichts einzuwenden, namentlich wenn man unter Arabien den Hauran versteht, ist es ja nur ein Abstecher in die Nachbarschaft von Damascus. Eine Reise bis weit in den Süden anzunehmen könnte nur die seltsame Notiz Gal. 4, 25 dass in Arabien der Berg Sinai Hagar heisse (s. oben S. 70) veranlassen, was Paulus eben damals dort gehört haben

könnte — falls man das überhaupt jemals und irgendwo hören konnte. Als Motiv der Reise kann man sich denken, dass Paulus nach der tiefen Erschütterung seines ganzen Wesens durch die Christuserscheinung das Bedürfniss hatte, die Einsamkeit aufzusuchen, um da ungestört das in Trümmern liegende Gebäude seines theologischen Systems auf dem neuen Grundstein Christus zu re-construiren. Andere freilich denken hier schon an einen ersten glühenden Versuch der Missionsarbeit<sup>1)</sup>, von dem aber sonst keine Spur sich findet. Die Notiz aus dem zweiten Korintherbriefe (II Cor. 11, 32. 33) die hier eingreift, macht die ganze Sache nicht klarer. Nach ihr ist Damascus damals, nämlich nach der Rückkehr des Paulus dahin Gal. 1, 17 von dem Ethnarchen des arabischen Königs Aretas bewacht worden, der den Paulus greifen wollte, worauf die Flucht im Korbe über die Mauer stattfand, die auch von der Apg. berichtet wird. Es scheint das eine Angabe von hohem geschichtlichem Werth, die um so interessanter ist, als wir sonst von diesem aus Josephus wegen seines Krieges mit Herodes Antipas bekannten König Aretas im neuen Testamente nirgends etwas lesen. Aber die Angabe selbst ist und bleibt räthselhaft. Der Ausdruck ἐφρουρεί τὴν πόλιν Δαμασκηῶν wird so zu verstehen sein, dass der Ethnarch Herr in der Stadt war und deren Thore militärisch bewachen liess. Aber es ist sonst in keiner historischen Nachricht bezeugt, dass Aretas damals Damascus, das seit des Pompejus Zeiten, 64 v. Chr., römisch war, auch nur vorübergehend in seiner Gewalt hatte. Die Möglichkeiten, an die man gedacht hat um eine vorübergehende Besetzung von Damascus annehmen zu können<sup>2)</sup>, sind allesammt so vage, dass man zu keiner Klarheit kommt. Auch

<sup>1)</sup> So Meyer (nicht Sieffert) zu Gal. 1, 17: ähnlich Rückert, Wieseler, auch Hausrath, Zeitgesch. 2. Aufl. II S. 455. Godet, *épître aux Romains* S. 29.

<sup>2)</sup> S. den Artikel Aretas von Keim in Schenkel's Bibellexikon und bes. auch Anger, *ratio temporum* S. 174sq. Renan, *les apôtres*, S. 125 weist hin auf die Unterbrechung der römischen Münzen von Damascus unter Caligula und Claudius und auf eine Münze des Aretas Philhellen. Der letztere regierte aber c. 85—50 v. Chr. S. Schürer, N.T. Zeitgesch. I. Aufl. S. 234 Anm.

weiss man nicht, warum der Ethnarch dem Paulus nachstellte, ob er das aus eigenem Antriebe that oder um den Juden gefällig zu sein. Im ersteren Falle müsste ihn Paulus gereizt haben und dann allerdings wäre eine Missionsthätigkeit, vielleicht sogar bis Arabia Nabataea hinein, für die arabische Reise anzunehmen. In letzterem Falle begreift man wieder nicht die Condescendenz des Araberfürsten gegen die Juden, die von ihm nach allen geschichtlichen Anzeichen sonst gar nicht als Freunde behandelt wurden. Die ganze Notiz von der arabischen Reise wird also nur verwickelt durch den scheinbar so genauen Einzelzug vom Eingreifen des Ethnarchen des Aretas, und wenn es nicht Paulus selbst wäre, der uns das sagte, wir würden so gut an der Sache zweifeln, wie man an so mancher andern Angabe neutestamentlicher Schriften gezweifelt hat und zweifeln muss.

Doch, lassen wir diese Reise nach Arabien und was mit ihr zusammenhängt, auf sich beruhen und fragen wir nunmehr, ob die Darstellung des Galaterbriefes sich von selbst durch grössere Wahrscheinlichkeit derjenigen der Apg. gegenüber empfiehlt. Für sie könnte sprechen die längere Dauer des Zeitraums, in welchem Paulus von Jerusalem fern bleibt. Es war ein natürliches Zartgefühl, das ihn abhalten musste, sofort sich der Gemeinde zu nahen, die er bisher verfolgt hatte. Aber der Galaterbrief denkt hierbei gewiss nicht an ein solches Zartgefühl, sondern er will die absolute Selbständigkeit des Apostels Jerusalem gegenüber hervorheben. In der Apg. wird die Sache anders dargestellt. Paulus findet in Damascus schon Trost und Aufrichtung durch einen Jünger Ananias, er fängt dort an, sich der Gemeinde nützlich zu machen durch messianische Predigt, er kann dann umso eher es wagen, auch in Jerusalem den Christen sich zu nähern, wenn auch diese ihm zunächst noch Misstrauen entgegenbringen. Der Bericht der Apg. hat an und für sich nichts gegen sich, wenn der Vorgang mit Ananias auch nach der Art des Lukas namentlich durch das ihm geläufige Motiv der Doppelvision (vgl. 10, 3. 9) ausgeschmückt ist, so geht es doch zu weit, diese Persönlichkeit selbst wegen ihrer Gesetzes-



treue (22, 12) als eine Erfindung des Lukas zu verdächtigen. Der Name des Gastfreundes, bei dem Paulus wohnte, Judas, der Name der Strasse wo dessen Haus lag, die noch jetzt die gerade heisst und in deren Nähe immer noch das Judenquartier sich befindet, deuten doch auf etwelche sichere Kunde. Im ganzen ist der Zustand des Paulus nach der Christuserscheinung, wie er da geschildert wird, ein so begreiflicher und seine Zurechtführung durch einen Christen in Damascus so natürlich, dass man schwerlich auf das alles verzichten wird um der nackten Notiz des Galaterbriefes ausschliesslich nachzugehen. Die Flucht aus Damascus wird in den Hauptzügen ja ohnehin gleich dargestellt von den paulinischen Briefen wie von der Apg. Und wenn die Bewachung der Stadt durch den Ethnarchen des Aretas räthselhaft bleibt, so erklärt sich das Auflauern der Juden an den Thoren umso leichter. Auch das Misstrauen der Gemeinde in Jerusalem ist gewiss sehr natürlich und ebenso seine Ueberwindung durch die Vermittlung des Barnabas, der als Levit von Cypern mit dem gebornen Tarser bekannt sein mochte. Die erneuerte Feindseligkeit der Juden in Jerusalem ist nicht weniger begreiflich, wenn man bedenkt, wie früher Saul ihnen die besten Dienste gegen die Christen geleistet hatte, und in dem Weggehen oder Wegbringen des Neubekehrten nach Syrien und nach seiner Heimath stimmen ohnehin beide Berichte ziemlich zusammen. Es soll damit nicht gesagt sein, dass der Bericht der Apg. darum in allen Stücken ganz getreu sei, eine gewisse Färbung der That-sachen lässt sich wohl zugeben, Lukas referirt ja überhaupt nie ganz objectiv. Aber ein anderes ist es, die ganze Erzählung zu bestreiten um eine solche an die Stelle zu setzen, die an innerer Wahrscheinlichkeit ihr kaum vorgeht.

Denn was der Galaterbrief über diese Dinge meldet, ist doch in der That dazu angethan, Verwunderung zu erregen. Paulus, der heftige Verfolger der Christengemeinde, ist durch unmittelbares Eingreifen Gottes bekehrt worden. Er hat nun keineswegs etwa das Bedürfniss, sich an die anzuschliessen, von denen der neue Glaube ausgeht, er lässt sie bei Seite, um sich sein Christenthum



selbst zurechtzulegen, statt sich dabei von denen leiten zu lassen, die vor ihm Christen waren, zieht er es vor, seinen christlichen Glauben aus sich selber herauszuspinnen. Damit ist er drei Jahre lang, fern von allen menschlichen Einwirkungen beschäftigt, dann ist sein religiöses System ein für alle Mal abgeschlossen und es bedarf keiner Ergänzung mehr durch Menschepmittheilung. Er geht dann nach Jerusalem hinauf, aber es ist das nur ein ganz kurzer Besuch, mehr nur eine Anstandsvisite bei den beiden hervorragendsten Persönlichkeiten der jerusalemischen Gemeinde, Petrus und Jakobus. Mit den übrigen Christen dort hat er so wenig Verkehr, dass sie nicht einmal sein Angesicht kennen, dann geht er über Syrien nach Cilicien zurück und bleibt dort lange Jahre ohne sich weiter um Jerusalem und seine Christengemeinde zu kümmern. Das mag nun erhaben sein wenn man will, recht begreiflich aber ist es nicht. Wenn z. B. Holsten gerade in diesem Verhalten des Paulus die eigenthümliche Genesis seines Evangeliums findet, das ohne historische Anknüpfung lediglich aus der intensivsten Reflexion über den Kreuzestod des Messias sich entwickelt habe, so kann man ja ein solches geniales Verfahren sich immerhin ausdenken, wahrscheinlicher wird es darum nicht. Dieses Gefühls können auch die kritischen Darsteller des Paulinismus sich nicht ganz erwehren. Hausrath<sup>1)</sup> z. B. urtheilt darüber: „Gerade weil Paulus auf dem Weg der Vision sich bekehrt hatte, sollten wir um so mehr erwarten, dass er unmittelbar auf den Schauplatz des Lebens Jesu zurückkehre, um zu erfahren, an wen er denn nun eigentlich glaube? Nach unsrer Art zu verfahren, hätte er im Umgang mit den Jüngern Jesu die Geschichte Jesu erkunden müssen und sich nicht zur Ruhe begeben dürfen, bis er dessen Lebensverhältnisse auf's genaueste erforscht gehabt. Statt dessen erklärt er im Gegentheil: ich thue euch kund, dass ich mein Evangelium nicht von Menschen empfangen, noch von Menschen darin Unterricht erhalten habe, sondern durch Offenbarung Jesu Christi u. s. w. Uns

<sup>1)</sup> N.T.lische Zeitgeschichte, I. Aufl. II S. 452.

könnte eine derartige Aussage von historischem Standpunkte freilich erschrecken und wir sind vielleicht in Versuchung zu sagen: es wäre viel besser gewesen, der Apostel hätte sich mit Fleisch und Blut besprochen und bei denen, die es wissen konnten, nachgefragt, wer denn der Jesus gewesen, der ihm als Messias sich offenbart hatte.“ So lautet das gesunde, unbestochene Urtheil, aber ihm nachzugeben verbietet dem Kritiker eben einfürallemal der Galaterbrief und so sucht er denn Gründe, dieses Verfahren des Paulus begreiflich zu finden, ja als das einzig richtige zu erklären. Er habe eben einen durchaus andern Weg als alle übrigen seiner Natur und der Art seiner Bekehrung nach einschlagen müssen, und so sei er gerade auf diesem Wege der grosse Dogmatiker des Messiaskreuzes geworden. Das werden wir nun glauben müssen, wenn eben der Galaterbrief eine authentische Quelle ist, aber eben dass wir es unglaublich finden, lässt uns die Frage aufwerfen, ob diese Voraussetzung denn so sicher steht, wie gewöhnlich angenommen wird.

Dass unser gegenheiliger Eindruck kein rein individueller ist, sondern auch von andern schon früher empfunden wurde, dafür lassen wir das Urtheil eines Holländers, A. Pierson<sup>1)</sup>, reden, der folgendes sagt: „Die Mittheilung des Schreibers unseres Briefes ist unwahrscheinlich im höchsten Maasse, und ist sie vom Apostel selber, dann muss sie ihn stempeln zu einem vollkommen unverlässlichen Zeugen, zu dem Vertreter einer bodenlosen Mystik. Dass Jemand, der ein eigenes, der sein Evangelium der Welt verkündigen will und vorher jeden Widersprechenden mit seinem Fluche treffen durfte, bestehende Quellen von Erleuchtung verschmäht und von innerlicher Erleuchtung allein Weisheit erwartet, ist schon sonderbar genug. Aber dass Jemand dieser seiner Vernachlässigung der gewöhnlichen Hülfsmittel um zu einer wohlbefestigten Ueberzeugung zu gelangen, sich noch rühmt und vor Gott bezeugt, dass er nichts gethan hat von allem dem, womit man allein hoffen kann ernst-

<sup>1)</sup> de bergrede en andere synoptische Fragmenten 1878, S. 103ff.

lichen Wahrheitsforschern einiges Vertrauen einzuflößen, ist sicher etwas, das wir nicht ohne jede andere Möglichkeit geprüft zu haben annehmen können hinsichtlich eines der frühesten Prediger des Christenthums. Und dann liegt sicherlich zuerst die Hypothese nahe, dass eine Person, die sich so sonderbar anstellt wie der Paulus der Galater, eine Fiction eines ultrapaulinischen Christen und keine Wirklichkeit ist. An den Inhalt dieses Briefes von unserer Jugend an gewöhnt und weil die neuere Kritik uns schon seit dreissig Jahren bedeutet hat, dass dieser Brief so recht eigentlich das allerechteste ist was man sich denken kann, laufen wir Gefahr, hier das höchst befremdliche natürlich zu finden“.

Wir glauben auch, das Bild, das uns der Galaterbrief von dem Benehmen des Paulus nach seiner Bekehrung giebt, ist uns nur deshalb so lange unanstössig erschienen, weil die Frage, ob dieser Brief nicht etwa auch künstliche Geschichtsdarstellung biete, wie man es von der Apostelgeschichte schon lange angenommen hat, bisher noch nicht ernstlich gestellt worden ist. Wird sie aber einmal gestellt, so ist sie auch schon beantwortet.

### 3. Der Apostelconvent in Jerusalem.

Dass der Inhalt von Gal. 2, 1—10 demselben Vorgang gilt, den Act. 15 behandelt, ist unzweifelhaft, und wenn auch heute Einzelne dennoch anders urtheilen, so kann dieses Urtheil wenig Gewicht beanspruchen, weil es ja offenbar nur auf dem Wunsch beruht, die einander widersprechenden Züge der beiden Darstellungen nicht als wirkliche Widersprüche gelten zu lassen<sup>1)</sup>. Denn in der That sind ja bei aller Uebereinstimmung auch starke Verschiedenheiten vorhanden, wie sich sofort ergibt, wenn die beiden Darstellungen in ihren Hauptzügen gegen einander gehalten werden.

Nach dem Galaterbriefe geht Paulus, vierzehn Jahre nach seiner ersten Anwesenheit in der heiligen Stadt, wiederum nach Jerusalem

<sup>1)</sup> Die aus entgegengesetzten Gründen von Volkmar, Paulus von Damascus bis zum Galaterbriefe, eingenommene ähnliche Stellung zu der Frage ist bereits im 2. Kapitel besprochen worden, s. S. 40.

zugleich mit Barnabas und unter Mitnahme des Titus. Er geht dahin zufolge einer Offenbarung und legt ihnen das von ihm unter den Heiden verkündigte Evangelium dar, ob er etwa vergeblich laufe oder gelaufen sei. Aber nicht einmal Titus sein Begleiter wurde gezwungen, sich beschneiden zu lassen, eine Forderung, die allerdings in der Ferne drohte, aber nur von falschen Brüdern erhoben wurde, die mit der paulinischen Freiheit nicht einverstanden waren. Ihnen hat Paulus auch nicht auf eine Stunde nachgegeben. Die massgebenden Persönlichkeiten aber haben ihm nichts hinzugethan, sondern nachdem sie die ihm von Gott verliehene Gabe der Heidenmission und ihren Erfolg gesehen, der ihn dem Petrus, dem Apostel der Beschneidung, an die Seite stellte, gaben sie, nämlich Jakobus, Kephas und Johannes, die Säulen der Gemeinde, ihm und Barnabas die rechte Hand zur Gemeinschaft und kamen mit ihnen überein, dass sie zu den Heiden, sie selbst aber zu den Juden gehen sollten. Nur der Armen sollte er gedenken, und eben das zu thun hat sich Paulus stets beflissen.

Nach der Apostelgeschichte verhält sich die Sache folgendermassen. Die Gemeinde in Antiochien, an welcher Paulus und Barnabas arbeiteten, wurde von Einigen, die von Judaea herabkamen, aufgeregt durch die Behauptung, die Heidenchristen müssen sich beschneiden lassen, sonst können sie nicht selig werden. Paulus und Barnabas traten ihnen entgegen, und durch Gemeindebeschluss wurden sie beauftragt, nebst einigen anderen nach Jerusalem hinaufzugehen und diese Streitfrage vor den Aposteln und Aeltesten zur Erledigung zu bringen. In Jerusalem angekommen, werden sie günstig aufgenommen und dürfen erzählen, wie Grosses Gott durch sie an den Heiden gethan. Aber einige frühere Pharisäer bringen wieder die Forderung vor, die Heidenchristen müssten die Beschneidung und das mosaische Gesetz annehmen. Es wird nun eine Gemeindeversammlung einberufen, und verschiedene Ansichten machen sich geltend. Aber Petrus spricht zu Gunsten der Heidenchristen, und nachdem die antiochenischen Abgesandten nochmals geschildert, was Gott durch sie an den Heiden Wunderbares gethan,

hält auch Jakobus eine Rede, in welcher er die Heidenberufung mit der Schrift rechtfertigt, das Halten des ganzen Gesetzes nicht nöthig findet, wohl aber die Enthaltung von den heidnischen Greueln, Götzenopfer, Hurerei, Genuss von Ersticktem und von Blut. Demgemäss wird von der Gemeinde beschlossen und ein Dekret erlassen, in welchem nur diese vier Forderungen als allgemein verbindlich den Heiden auferlegt werden. Durch eigne Abgesandte wird das Dekret nach Antiochien hinab gebracht und dort entsteht grosse Freude über diese versöhnliche Entscheidung. Bald darauf tritt dann Paulus seine zweite grosse Missionsreise an und verkündigt auf derselben den auf der ersten Reise gestifteten Gemeinden in Derbe, Lystra und Iconium die gefassten Beschlüsse und weist sie an, sich nach denselben zu richten.

Die beiden Darstellungen kommen in wesentlichen Punkten überein, nämlich in folgenden: 1. Die Personen der Verhandelnden, auf der einen Seite Paulus und Barnabas, auf der andern die Ur-apostel, namentlich Petrus und Jakobus. 2. Der Gegenstand der Verhandlung, die Stellung der Heidenchristen zum mosaischen Gesetz. 3. Das Resultat, die gütliche Beilegung des Streites, ohne dass den Heidenchristen Beobachtung des Gesetzes auferlegt wird. Neben diesen Hauptpunkten, die sofort in die Augen springen, sind noch einige Nebenpunkte durch nähere Ueberlegung zu gewinnen, nämlich 4. Der Streit bricht in Antiochien aus. Im Galaterbrief ist zwar nicht gesagt, von wo aus Paulus damals nach Jerusalem hinaufzog, aber 2, 11 kommt Petrus nachher zu Paulus nach Antiochien herab und die Art der Erwähnung dieser Stadt zeigt, dass Paulus vorher schon da war. 5. Es wird anfänglich von judaistischen Eiferern die Forderung aufgestellt, die Heidenchristen müssten sich beschneiden lassen. Denn wenn Gal. 2, 3 Paulus sagt, nicht einmal Titus sei gezwungen worden, ἡναγιάσθῃ, sich beschneiden zu lassen, so muss er dergleichen besorgt haben. Das κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν, das die παρίστανται ψευδοῦς εὐελποὶ trieben, kann sich nur in Antiochien ereignet haben, wo diese Freiheit practicirt wurde. Also müssen auch solche falsche Brüder vorher nach An-



tiochien herabgekommen sein und dort die Forderung erhoben haben, was ganz mit dem Bericht der Apostelgeschichte stimmt.

Dieser Uebereinstimmung steht aber eine grosse und starke Verschiedenheit gegenüber. 1. Nach dem Galaterbriefe geht Paulus nach Jerusalem hinauf κατὰ ἀποκάλυψιν, also aus eigenem Entschluss, nach der Apg. erhält er den Auftrag von der Gemeinde. Diese Differenz geht durch die beiden Berichte ganz hindurch, es hängt mit ihr zusammen, dass das Ganze nach der ersten Darstellung als ein Privatunternehmen des Paulus und eine Privatverhandlung mit den Uraposteln erscheint, während nach der letzteren Quelle eine förmliche officielle Verhandlung über die Stellung der heidenchristlichen Gemeinden stattfindet, wo von beiden Seiten nicht Privatpersonen sondern Corporationen auftreten. 2. Daher kann auch die Sache nicht mit einer blossen Aussprache zwischen Paulus und den Uraposteln zu Ende geführt werden, sondern es werden bestimmte Forderungen von judenchristlicher Seite formulirt, nämlich die Beobachtung der vier Enthaltungen, von Götzenopfer, Blut, Ersticktem und Hurerei. Von diesen Punkten findet sich im Galaterbriefe keine Spur, dagegen steht da eine Uebereinkunft, dass Paulus zu den Heiden, die Urapostel zu der Beschneidung gehen sollten und die von Paulus gern erfüllte Bitte der Armenunterstützung, wovon wieder die Apg. an dieser Stelle kein Wort sagt. Dass dann endlich nach Apg. die Beschlüsse von Jerusalem den paulinischen Gemeinden mitgetheilt werden, während nach Gal. das weder nöthig noch möglich ist, stellt sich als weitere Folge der grundverschiedenen Auffassung des Vorganges in den beiden Berichten heraus.

Die Vorschläge, die gemacht worden sind um diese Differenzen auszugleichen sind zwar im Einzelnen sehr mannigfaltig, im Ganzen aber kommen sie alle darauf hinaus, dass die beiden Berichte nebeneinander hergehen und der eine diese, der andere jene Seite des wirklichen Vorgangs darstellen soll. Es gelingt auch, dies bei dem ersten Punkte einigermassen wahrscheinlich zu machen. Wenn Paulus im Galaterbriefe sagt: ἀνῆλθον κατὰ ἀποκάλυψιν, so giebt er damit das subjective Moment ganz richtig an. Er handelt auch hier, wie



sonst so oft in seinem Leben, auf göttliche Weisung hin. Aber daneben besteht die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit, dass das objective Moment, das die Apg. angiebt, daneben bestand, nämlich ein Auftrag der antiochenischen Gemeinde. Es liegt sogar in der Darstellung des Galaterbriefes selbst ein Wink, dass dergleichen nicht fehlte, wie wir dies schon oben bei der Aufzählung der übereinstimmenden Punkte unter Nr. 5 angedeutet, dass nämlich sowohl das οὐκ ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι wie das κατασκοπεῖσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν diejenigen Vorgänge in der antiochenischen Gemeinde voraussetzt, die nach der Apg. daselbst vorher sich zugetragen hatten. Schwieriger schon ist es, dieses Nebeneinanderbestehen der parallelen Vorgänge für die Verhandlung in Jerusalem anzunehmen. Dass da eine officiële Verhandlung vor der ganzen Gemeinde und daneben eine Privatunterredung des Paulus mit den Uraposteln stattgefunden habe, könnte man an und für sich schon zugeben, aber dass die beiden Verhandlungen einem verschiedenen Gegenstande gegolten haben, nämlich die erstere der Forderung der Beschneidung, die letztere der persönlichen Stellung und Apostelautorität des Paulus, liegt in keinem der Berichte wirklich vor. Derjenige der Apg. weiss von letzterem nichts, der des Galaterbriefes von ersterem. Denn wenn auch 2, 2 es heisst ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν, so kann das in keinem Fall bedeuten, dass der Gegenstand der Privatverhandlung ein anderer gewesen sei, als derjenige der öffentlichen. Was Paulus αὐτοῖς, d. h. der Gemeinde in Jerusalem vorlegt, das und nichts anderes legt er auch den Angesehenen vor, und dass er es diesen noch besonders vorlegt, hat seinen Grund einfach in ihrem Einfluss, den für sich zu gewinnen ihm natürlich wichtig sein musste. Wenn nun hieran schon die Theorie, dass der Bericht von Apg. und Gal. nebeneinander hergehen, nicht recht sich bewähren will, so scheitert sie vollends an der Darstellung des Ausgangs der Sache. Da sind beide Berichte so bestimmt und concret, dass kein Deuteln und Drehen den Widerspruch verhüllen kann. Nach Gal. ist dem Paulus nichts hinzu auferlegt worden, die Säulenapostel haben ihm die

Rechte zur Gemeinschaft gereicht und sind mit ihm übereingekommen, dass er fortan Apostel der Heiden, sie der Juden sein wollen. Nach Apg. sind für die Zulassung der Heidenchristen ganz bestimmte Bedingungen gestellt worden, und nach ihnen hat man sich fortan gerichtet. Diese Bedingungen sind concrete, sachliche Punkte, von denen man unmöglich annehmen kann, der Galaterbrief habe sie einfach übergehen können, ohne dass deswegen mit der Darstellung der Apg. ein ausschliessender Widerspruch eintrete. Aber nicht nur schweigen die paulinischen Briefe völlig von diesen Bedingungen, die fortan das Verhalten der Heidenchristen regeln sollten, sondern in Betreff des einen Punktes, des Götzenopferfleisches nämlich, macht der erste Korintherbrief Ansichten geltend, die beim Bestehen einer solchen Vorschrift völlig unbegreiflich wären. Denn wenn da (Cap. 8) die Frage nach dem Genuss solchen Fleisches als eine offene behandelt und die Entscheidung nicht von äusseren Kriterien, sondern nur von dem Gewissen des Einzelnen und der Rücksicht auf das des Mitchristen abhängig gemacht wird, so ist klar, dass damit nicht ein bestimmtes, ein für alle mal gegebenes Verbot zusammenbestehen kann. Wenn nun noch im Galaterbrief allerdings eine Analogie zu diesen vier Punkten, aber eine von ganz verschiedenem Inhalt auftritt, nämlich die freiwillig übernommene Sorge für die Armen in Jerusalem, so wird noch gewisser, dass die von der Apg. gebotene Darstellung sich damit nun einmal nicht vereinigen lässt.

Es ist somit ein ganz richtiges Urtheil, wenn die kritische Schule die Unvereinbarkeit der beiden Berichte in wesentlichen Punkten ausgesprochen und festgehalten hat. Aber was folgt nun daraus? Die gewöhnliche Meinung geht dann natürlich dahin, dass die Apg. den Sachverhalt entweder aus Unkenntniss oder mit Absicht falsch dargestellt habe. Das muss man dann eben hinnehmen, wenn es nicht anders geht. Aber schwer ist schon zu sagen, ob denn die Apg. die Darstellung des Galaterbriefes gekannt hat oder nicht. Im letzteren Falle erklärt sich ihr abweichender Bericht allerdings leichter, aber sollte wirklich ein Pauliner gegen Ende

des ersten oder zu Anfang des zweiten Jahrhunderts, in welche Zeit Lukas nach allen Anzeichen gehört, die Briefe seines Meisters nicht gekannt haben? Neuerdings findet man eine solche Annahme mit Recht immer auffallender und hält dafür, dass eine Bekanntschaft des Lukas mit diesen Briefen durchaus anzunehmen sei. So urtheilen nun z. B. nicht bloss Jacobsen<sup>1)</sup>, sondern auch Weizsäcker<sup>2)</sup>. Verhält es sich aber so, dann hat die Apg. in der That die ganze Darstellung alterirt und zwar in einem Grade, dass das Ursprüngliche ganz verdrängt worden ist. Sie hat die vier den Heidenchristen auferlegten Enthaltungen, die sich im zweiten Jahrhundert fast überall in Uebung finden, aus dem nachapostolischen Zeitalter in das der Apostel hinaufverlegt. Das ist der Schluss, zu dem man von kritischer Seite gekommen ist<sup>3)</sup> und nothwendig kommen musste.

Auch hier aber erfordert es die historische Unbefangenheit, dass man auch einmal das Ding von der andern Seite betrachte. Ist wirklich die Darstellung des Galaterbriefes so über allen Zweifel erhaben, dass ihr die der Apg. unbedingt zu opfern wäre? Zunächst scheint es doch, dass wir ohne die Apg. von dem ganzen Vorgang keinen recht vollständigen Begriff bekämen. Wir wissen aus dem Galaterbriefe von den vorbereitenden Ereignissen in Antiochien nichts, ja wir erfahren nicht einmal, dass Paulus damals in Antiochien war. Man muss das erst aus zerstreuten Andeutungen enträthseln und diese führen ganz von selbst auf den Bericht der Apg. zurück. Nur aus ihm können wir entnehmen, warum Paulus besorgte, μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον, dass es sich ferner um die Beschneidung handelte und dass Leute von Jerusalem hinabgekommen waren und diese Forderung aufgestellt hatten, eben das κατασκοπεῖσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν, das, Gal. 2, 4 für sich allein genommen, fast nicht zu verstehen ist. Die ganze Darstellung des Galaterbriefes ist in ihrem Anfange namentlich so

<sup>1)</sup> Die Quellen der Apg., Gymnasialprogramm Ostern 1885.

<sup>2)</sup> Das apostolische Zeitalter S. 182.

<sup>3)</sup> Z. B. Overbeck, Apostelgeschichte, zu 15, 19 S. 229.

schwierig dem Ausdrucke nach, dass die Ausleger damit von jeher die grösste Mühe gehabt haben. V. 2 kommt Paulus nach Jerusalem, v. 3 wird Titus nicht genöthigt, sich beschneiden zu lassen, was auch nur in Jerusalem geschehen sein kann, v. 4 dagegen treten die *παρείσακτοι ψευδοάδελφοι* auf, welche die paulinische Freiheit ausspionirt haben, und das führt, wie u. A. Holsten<sup>1)</sup> ganz richtig bemerkt, wieder nach den paulinischen Gemeinden, also auch nach Antiochien zurück. Warum diese Notiz erst hier vorkommt und nicht bei v. 2, begreift man nur aus Act. 15, 5, wo die Judaisten die vorher schon (v. 1) in Antiochien geltend gemachte Forderung der Beschneidung in Jerusalem abermals erheben. Der Fortgang des Berichtes im Galaterbrief v. 5 zeigt dann wieder, dass in Jerusalem diese Forderung auch erhoben, aber von Paulus zurückgewiesen wurde. Die bekannten syntaktischen Schwierigkeiten dieses ganzen Abschnitts, das Anakoluth v. 4. 5, dem wieder v. 6 ein neues folgt, die Frage, was v. 4 für ein Verbum zu ergänzen sei, ob *ἠναγκάσθη* oder *ἀνῆλθον* oder noch etwas anderes, das οἷς οὐδὲ πρὸς ὧραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ, wo ein so alter Zeuge wie Tertullian geradezu behauptet, dass diese Lesart eine Fälschung des Marcion sei und gelesen werden müsse οἷς πρὸς ὧραν εἴξαμεν, wie auch der lateinische Irenaeus, Cod. D und andere Zeugen haben, also das gerade Gegentheil — das Alles macht den Eindruck vollständig, dass hier schwerlich ein klarer, einfacher Sinn auf exegetischem Wege zu gewinnen ist und erklärt das Urtheil, das Renan<sup>2)</sup> über den Abschnitt fällt: *cette transaction coûtait beaucoup à Paul, et la phrase dans laquelle il en parle est une des plus originales qu'il ait écrites. Le mot qui lui coûte semble ne pouvoir couler de sa plume.*

Man wird fast nothwendig zu Emendationen getrieben, wie z. B. eine solche, und nicht die übelste, von Sulze<sup>3)</sup> vorgeschlagen

1) Das Evg. des Paulus S. 147.

2) St. Paul. S. 89. Renan lässt übrigens ebenfalls das οὐδὲ aus und lässt den Titus beschnitten werden S. 88.

3) In Weisse, Beiträge zur Kritik der paulinischen Briefe, S. 17 Anm.

worden ist, der v. 3 vor v. 6 stellen will, womit wir in v. 4 und 5 noch in Antiochien bleiben. Kurz „der Satz ist ein Ungethüm“<sup>1)</sup>, und die ganze exegetische Quälerei dieser Stelle ist ein Zeugniß dafür, dass wir hier keine ursprüngliche, aus eigener Wurzel erwachsene Darstellung vor uns haben, sondern eine solche, die auf eine andere, ausführlichere und eigentlich historisch gehaltene zurücksieht, und diese finden wir eben in der Apg.

Dies gilt jedoch natürlich nur für das Element der Uebereinstimmung. Dasjenige des Widerspruchs kann nun nicht wohl anders beurtheilt werden, als so, dass der spätere Bericht dem früheren absichtlich hat entgegentreten und eine annehmbarere Auffassung des Vorgangs in die Bahn bringen wollen. Welcher Bericht aber ist der frühere? Man nimmt an, der des Galaterbriefes und dann hat die Apg. ihn eben durch einen andern verdrängen wollen, der im Sinne der Ausgleichung zwischen Paulinismus und Judenchristenthum gehalten war. Aber welche Garantie haben wir dafür, dass es sich so verhielt? Auch hier ist zu fragen, welcher von beiden Berichten an und für sich selbst das grössere Mass historischer Wahrscheinlichkeit besitzt. Hierüber ist das Urtheil bis dahin kein ganz unparteiisches gewesen und konnte es nicht sein, da die Authentie des Galaterbriefes über allen Zweifel erhaben war. Sonst aber müsste man sagen, dass die Darstellung der Apg. zwar die apostolische Würde und Selbstherrlichkeit des Paulus nicht in ein so glänzendes Licht treten lässt, wie dies bei der des Galaterbriefes der Fall ist, an und für sich aber wohl zusammenhängt und in Anfang und Ende ein historisch mögliches Bild giebt, abgesehen natürlich von den Reden des Petrus und Jakobus, die ja, wie alle Reden der Apg. wesentlich freie Compositionen des Schriftstellers sein werden. Wenn Weizsäcker a. a. O. S. 182 urtheilt, „dass die Erzählung der Apg. ein bestimmtes Bild in allen den Zügen gebe, welche sie mit dem Galaterbriefe gemeinsam hat, dagegen in allem was darüber hinausgeht, theils sich nur ganz im allgemeinen

<sup>1)</sup> Bruno Bauer, Kritik der paulin. Briefe S. 21.



halte, theils nur jenes gemeinsame in der Weise eines Erklärers zu veranschaulichen suche“ — so haben wir davon eher den entgegengesetzten Eindruck. In die wirre Darstellung von Gal. 2, 1—5 bringt gerade nur die Apg. einiges Licht und was von v. 6 an folgt, ist an und für sich so beschaffen, dass man fragen muss, ob es sich wirklich so verhalten haben könne. Paulus verhandelt mit den Uraposteln auf gleichem Fusse, er weicht keinen Zoll breit, sondern verlangt für sich das volle Recht der Selbständigkeit. Er schliesst mit ihnen einen Theilungsvertrag über das Missionsgebiet, ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν, nur zuletzt, grossmüthig und herablassend, verspricht er materielle Unterstützung. Die Frage nach der Beschneidung der Heidenchristen ist nur von den falschen Brüdern aufgeworfen, von Paulus sofort und ohne die geringste Nachgiebigkeit zurückgewiesen worden, die Urapostel, die δοκοῦντες, haben damit überhaupt gar nichts zu schaffen gehabt. Der Sieg ist ganz und vollständig auf des Paulus Seite, Concessionen hat er nicht gemacht und Entgegenkommen gar nicht zu zeigen brauchen, er kam, sah und siegte.

Aber worin besteht denn sein Sieg? Darin, dass er, ohne sich um die Urapostel zu kümmern, wie bisher auch ferner zu den Heiden gehen darf und sie bekehren, ohne ihnen das Gesetz aufzuerlegen. Die Urapostel dagegen sollen zu den Juden gehen, denen sie dann immerhin das Gesetz auferlegen mögen. Diese Theilung des Missionsgebietes entspricht so recht dem Grundsatz: schiedlich, friedlich, aber in der wirklichen Welt lässt sie sich doch in der That kaum denken, geschweige denn durchführen. Soll das etwa so verstanden werden, dass die Urapostel lediglich im jüdischen Lande zu missioniren haben und Paulus lediglich im Auslande? Erstlich werden sich die Urapostel schwerlich eine solche Beschränkung haben gefallen lassen und sie haben sich in der That nicht daran gehalten. Dass die Apg. dem Petrus das eigentliche Werk der Heidenmission zuschreibt und ihn Samariter und auch reine Heiden bekehren lässt (Cap. 8 u. 10), käme hier allerdings weniger in Betracht. Aber wir finden nicht nur Mt. 28, 19 den Auftrag

Jesu an die Elfe zur Mission in der ganzen Welt in der Schrift eines Judenchristen, sondern hören auch von Paulus selbst I Cor. 9, 4 dass die Apostel und die Brüder des Herrn und Kephas Missionsreisen unternahmen. Eine Eingrenzung der urapostolischen Mission auf das Gebiet des jüdischen Landes widerspricht allen späteren Zeugnissen so durchaus, dass sie sich nicht im Ernste wird behaupten lassen.

Es bleibt nur übrig anzunehmen, der Vertrag sei nicht als geographische, sondern als ethnographische Theilung gemeint. Paulus habe sich an Heiden wenden sollen, die Urapostel an Juden, wo diese auch wohnten. Damit erhielten doch auch diese einen ausgedehnten Wirkungskreis in der so zahlreichen und religiös angeregten jüdischen Diaspora. Allein dann würden Paulus und die Urapostel mitunter in derselben Stadt haben auftreten können, jener unter den Heiden eine Gemeinde stiften, diese unter den Juden. Zwei getrennte Christengemeinden an einem und demselben Orte sind aber doch ein Widersinn. „Ist denn Christus zertrennet“? würde Paulus ausgerufen haben (I Cor. 1, 13). Die beiden Gemeinden hätten sich doch wieder zu einer vereinigen müssen und für das Zusammenleben der Heiden- und Judenchristen war in dem Theilungsvertrag nicht im Geringsten vorgesorgt worden. Dass dies in der That so kommen musste, zeigt bereits der Vorfall in Antiochien, den der Galaterbrief unmittelbar anreicht. Da kommt es zu einem wirklichen Zusammenleben von Juden- und Heidenchristen und alsbald auch zu einem Bruche zwischen Petrus und Paulus. Der Vertrag von Jerusalem ist also auch nach denen, die ihn als das Richtige gegenüber der Apg. ansehen, sofort wieder in die Brüche gegangen. „Die Streitfrage war durch ihn mehr vertagt als gelöst“, sagt Holtzmann<sup>1)</sup> mit vollem Recht, „die Macht der thatsächlichen Verhältnisse wuchs dem jerusalemischen Compromiss rasch über den Kopf.“ Allein sollte Paulus, sollten die Urapostel wirklich so blind gewesen sein, dass sie diese naheliegenden Con-

<sup>1)</sup> Einleitung in das N.T. 2. Aufl. S. 414.

sequenzen gar nicht merkten und, während sie sich über Dinge verständigten, die von selbst sich so machen mussten, andere, die dringend nach einer Lösung riefen, ganz übersahen? Die Fälle, dass Christengemeinden jüdische und heidnische Elemente in ihrer Mitte vereinigten, waren doch ausserhalb Jerusalems nicht nur etwa die Ausnahme, sondern die Regel. Die ganze christliche Bewegung hatte ja doch nach allem was wir wissen an der jüdischen Diaspora ihren leitenden Faden und namentlich waren es die Proselyten des Thores, die *σεβόμενοι* der Apg., die überall als der natürliche und dankbare Boden der Missionsthätigkeit sich darboten. Diese standen aber von jeher in Gemeinschaft mit dem Judenthum, und das Zusammenleben mit den Juden wird ohne Zweifel auch für sie schon, wie u. A. auch Lipsius<sup>1)</sup> annimmt, durch gewisse Normen geregelt gewesen sein, und zwar wohl dieselben, welche die Apg. hier als Beschluss der jerusalemischen Versammlung angiebt. Ohne dergleichen Bestimmungen war das Zusammenleben von Heiden- und Judenchristen undenkbar, und weder Paulus noch die Urapostel hätten darüber einen Augenblick im Zweifel sein können. Eine Verhandlung ohne Eingehen auf diese Frage, wie der Galaterbrief sie beschreibt, wäre das Kopfloseste gewesen, was damals hätte gethan werden können, man müsste denn gar noch etwas Schlimmeres denken, dass nämlich Paulus und die Urapostel einander geflissentlich hinter's Licht geführt hätten.

Und nun steht doch die ganze Sache so: In Apg. haben wir eine Verhandlung, die der Frage wirklich eine Lösung giebt, und zwar eine solche, die wir wenigstens im nachapostolischen Zeitalter überall in Kraft bestehen sehen, da die vier Enthaltungen, die hier genannt werden, in der That mit wenigen Ausnahmen später die christliche Sitte regeln. Es ist ein wirklicher Vertrag, der jedem Theil Rechte und Pflichten zuscheidet, der Hand und Fuss hat und dem vorhandenen Bedürfniss entspricht. Im Galaterbrief haben wir einen Compromiss über eine Frage, die nur das Missionsgebiet der

<sup>1)</sup> Artikel Apostelconvent, in Schenkel's Bibell. S. 204.

Apostel betrifft, dagegen gar keine Anweisung für das fernere Zusammenleben der Heiden- und Judenchristen, das doch nach dem Eingang des Berichtes selbst damals in Frage gekommen war. So heroisch nun die Rolle ist, die da dem Paulus angewiesen wird, so durch und durch unpraktisch ist sie auch, und wir müssen uns fragen, ob nicht die Erzählung der App. doch der geschichtlichen Wahrheit etwas näher steht. Entscheiden wir uns für die letztere, so ist dann der Paulus des Galaterbriefes eben eine Idealisierung von späterer Hand und dann erklärt es sich, warum er zur übrigen Geschichte so wenig passen will.

In diesem Falle wird dann das Verhältniss der beiden Berichte gerade umzukehren sein. Nicht die App. hat den Galaterbrief zur Voraussetzung, sondern dieser jene, denn den Fall dass beide einander nicht kennen, wird man alsdann noch sicherer ausschliessen dürfen. Wie im ersten Theil des Berichtes dieses Verhältniss sich gestaltet, sahen wir bereits, hier ist nur noch auf den im zweiten Theil v. 6 stehenden Satz ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκούντες οὐδὲν προσανέθεντο zu achten. Wir übersetzen das: sie thaten mir nichts dazu. Holsten<sup>1)</sup> freilich erklärt: sie haben mir nichts mitgetheilt, wo man dann verstehen kann, dass sein Evangelium keine Ergänzung erfahren habe. Dafür spricht das kurz vorher 1, 16 stehende οὐ προσανέθεμην σαρκὶ καὶ αἵματι, was in der That heisst, ich theilte mich nicht mit an Fleisch und Blut. Allein das Wort steht hier in näherer Beziehung zu v. 2 ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον κ. τ. λ. und wird sich nach diesem erklären, wie auch nach dem Gegensatz, der v. 7 angeführt wird. Die Bedeutung mittheilen ist zudem erst eine abgeleitete, das Medium heisst zunächst: sich Jemandem auferlegen, einen angehen. Hier wird dem Sprachgebrauch<sup>2)</sup> und Zusammenhang nach erklärt werden müssen: dazu thun aus dem Seinen, und das kann hier nur bedeuten, dass die Urapostel dem Paulus keine weiteren Forderungen gestellt haben, nach deren Erfüllung sein

<sup>1)</sup> Das Evg. des Paulus S. 149.

<sup>2)</sup> S. Grimm im Wörterbuch.

Evangelium erst von ihnen anerkannt werden könnte<sup>1)</sup>. Dann aber haben wir hier eben eine Negation dessen, was die Apg. meldet, dass die Heidenchristen zu gewissen Beobachtungen verpflichtet worden seien. Diese werden hier förmlich ausgeschlossen und abgelehnt, was voraussetzt, dass sie bekannt sind. Diejenige Bedingung, die allein von Paulus zugestanden wird, und zwar nicht als Bedingung sondern als Bitte, ist das Almosen an die Armen der jerusalemischen Gemeinde, und von diesem Wunsche sagt der Paulus des Galaterbriefes *ὃ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι*.

Hier können die Ausleger nicht umhin anzumerken, dass wir geschichtliche Belege für die Wahrheit dieser Angabe nicht haben<sup>2)</sup>, wohlverstanden nämlich dafür, dass Paulus zwischen dem Apostelconvent und dem Galaterbriefe eine Collecte nach Jerusalem gebracht oder gesandt hat. Denn was wir sonst in dieser Sache hören, fällt nach unserm Briefe, wenigstens wenn man denselben als den ersten der Hauptbriefe, wie gewöhnlich geschieht, ansetzt. I Cor. 16, 1 wird erst erwähnt, dass Paulus die Collecte in den Gemeinden Galatiens angeordnet habe, II. Cor. 8—9 ist gleichfalls bloss vom Sammeln die Rede, Röm. 16, 25 ff. erst ist die Collecte fertig und Paulus im Begriff, ihren Ertrag nach Jerusalem hinaufzubringen. Also ist aus den übrigen paulinischen Briefen von der Erfüllung dieses Versprechens innerhalb der hier angegebenen Frist nichts bekannt. Dass dessen ungeachtet die Versicherung des Apostels nicht zu bezweifeln sei, der ja auch sonst, wer weiss wie oft, Unterstützungsgelder nach Jerusalem gesandt haben könne — diese Aushilfe der Exegeten (s. Meyer) ist eine leere Vermuthung, der die Grundlage fehlt. Nach der Apg. allerdings hat Paulus bereits damals eine Collecte nach Jerusalem gebracht, diejenige nämlich, die 11, 29. 30 erwähnt wird. Aber fällt die der paulinischen Briefe zu spät, so fällt diese zu früh, da erst nachher der Apostelconvent stattgefunden hat. Wieseler<sup>3)</sup> entlehnt aus dem Umstande

<sup>1)</sup> So auch Zeller, Apostelgesch. S. 235.

<sup>2)</sup> S. Meyer-Sieffert zu Gal. 2, 10.

<sup>3)</sup> Commentar zum Galaterbrief S. 569 ff.



dass hier diese Vereinbarung erwähnt ist, einen Grund, Gal. 2, 1—11 vielmehr mit Act. 18, 22 zusammenzustellen, und Volkmar<sup>1)</sup> will gar die Collecte Act. 11, 29. 30 in die Zeit kurz vor dem Galaterbriefe verlegen. Beide Versuche zu helfen bezeugen nur, dass nicht zu helfen ist.

Richtiger war es schon, wenn Schrader<sup>2)</sup> diesen Punkt für seine Ansicht ausnutzte, dass der Galaterbrief nicht der erste, sondern der letzte der paulinischen Hauptbriefe sei. Aber die Sache verhält sich noch viel einfacher. Der Verf. des Galaterbriefes, der die anderen paulinischen Hauptbriefe kennt, weiss aus diesen von der Collecte und ihrer Ueberbringung nach Jerusalem und er kennt ebenfalls, was die Apg. in ähnlicher Weise über diese Fürsorge des Paulus für die Heiligen in Jerusalem berichtet (11, 25. 26. 12, 25. 24, 17), und daraus bildet er hier diesen Satz, der nun an dieser Stelle als eine Prolepsis erscheint, wenn man wenigstens den Galaterbrief vor die anderen Hauptbriefe setzt. So löst sich das Räthsel, das hier dem Leser aufgegeben wird, auf die natürlichste Weise und die Lösung liefert einen Beitrag mehr zu den Beobachtungen, die wir gemacht haben über die künstliche und ungeschichtliche Beschaffenheit dieses Abschnittes.

Zwei Punkte sind schliesslich noch zu überlegen, bevor wir weiter schreiten, nämlich zwei bestimmte Angaben, die wir in unserm Abschnitte finden und die in der Apg. keine Parallele zu haben scheinen. Der eine ist die Angabe 2, 1, dass die zweite Reise des Paulus nach Jerusalem 14 Jahre nach der ersten stattgefunden habe, denn so, und nicht von der Bekehrung des Paulus an, wie früher Manche annahmen, wird nun mit Recht meist die Angabe verstanden. Das ἐπειτα 2, 1 sieht offenbar zurück auf das ἐπειτα 1, 18 und deswegen schon sind die 14 Jahre von da an zu rechnen. Die Angabe ist sehr bestimmt, aber auffallend. Was Paulus in diesen langen 14 Jahren, die ja fast die Hälfte seiner ganzen Laufbahn ausmachen, gethan hat, bleibt durchaus dunkel. Er ging in die Gegenden Syriens und Ciliciens, heisst es 1, 21,

<sup>1)</sup> Paulus von Damaskus bis zum Galaterbrief. S. 56 ff.

<sup>2)</sup> Der Apostel Paulus I. S. 219.

aber ob zu einer Missionsthätigkeit oder zu einem stillen Aufenthalte in der Heimath, erfährt man nicht. Für das eine wie das andere ist der Zeitraum ungebührlich lang, und man begreift, dass die Ausleger vielfach haben τεσσαράκων lesen, also geradeaus 10 Jahre streichen wollen, wie schon Eusebius vorschlug. Ein weniger gewaltsames Mittel ist das andere, das ebenfalls von vielen Auslegern<sup>1)</sup> beliebt wurde, den terminus a quo von der Bekehrung des Paulus an zu rechnen, womit man die Erlaubniss erhält, die 3 Jahre 1, 18 abzuziehen. Aber beides ist nicht zu rechtfertigen, es bleibt bei dem langen, leeren Zeitraum, von dessen Verwendung auch nicht einmal eine Andeutung gegeben ist. Befragen wir die Apg., so verhält sich nach ihr die Sache abermals viel natürlicher. Paulus wird nach seinem ersten Besuch in Jerusalem nach Tarsus entlassen, 9, 30, dann hört man erst wieder von ihm 11, 25, wo Barnabas für die neugegründete Gemeinde in Antiochien einen Arbeiter am Werk des Herrn gebraucht und den Paulus aus Tarsus herbeiholt. Dazwischen liegt nun die Missionsthätigkeit des Petrus und die Stiftung zahlreicher Christengemeinden ausserhalb Jerusalems, die in Folge der Zersprengung der Muttergemeinde vor sich geht und schliesslich auch zur Gemeindebildung in Antiochia führt. Wie viel Zeit darauf zu rechnen sein mag, ist nicht angedeutet, jedenfalls aber höchstens einige Jahre, keinesfalls 14. Wenn man nun auch berücksichtigt, dass in den 14jährigen Zeitraum des Galaterbriefes noch die erste Missionsreise des Paulus und Barnabas fällt, Act. 13. 14, so bleiben wir doch immer hinter diesem Zeitmass erheblich zurück. Denn die erste Wirksamkeit des Paulus in Antiochien wird von Apg. selbst auf 1 Jahr angegeben, 11, 26 und was folgt nebst der Missionsreise, kann auch nicht ein Jahrzehnt ausfüllen. Da Act. 12 der Tod des Herodes Agrippa berichtet wird, so wird nach der Apg. die Ankunft des Paulus in Antiochien vor 44 zu setzen sein, etwa 10 Jahre vor dem Apostelconvent, die Bekehrung wenig vorher, so dass 17 Jahre nicht herauskommen.

<sup>1)</sup> S. die Namen bei Meyer-Sieffert im Commentar zu 2, 1 und die Anm.

Steht nun der Galaterbrief so fest, wie man gewöhnlich denkt, so muss hier die Apg. die Zeiträume sehr zusammengeschoben haben. Aber auch das andere bleibt denkbar, dass die „14 Jahre“ eine künstliche Zahl sind, durch welche der Verfasser des Galaterbriefes gegen die Darstellung der Apg. von dem steten Verkehr des Apostels mit Jerusalem protestiren will, indem er den Zeitraum des Fernbleibens von dieser Stadt geflissentlich recht gross angiebt. Es könnte diese Annahme gebilligt werden, ohne dass darum die Chronologie der paulinischen Wirksamkeit aus den Fugen zu gehen brauchte. Diese ruht in ihrer zweiten Hälfte auf den Angaben der Apostelgeschichte, nämlich einerseits dem Amtswechsel zwischen Felix und Festus Act. 24, 27, den man nur in das Jahr 60 oder 61 setzen kann, andererseits auf der Ankunft des von Claudius aus Rom ausgewiesenen Ehepaares Aquila und Priscilla in Korinth Act. 18, 2, die nur vor dem 54 erfolgten Tode dieses Kaisers erfolgt sein kann und der daselbst v. 12 sich findenden Erwähnung des Proconsuls Gallio, dessen Amtsantritt in Korinth mit Wahrscheinlichkeit gegen 54 gesetzt werden kann<sup>1)</sup>. Danach wird der Apostelconvent in Jerusalem immer mit grosser Wahrscheinlichkeit dem Jahre 52 zugewiesen werden können. Die erste Hälfte der paulinischen Wirksamkeit verliert dann allerdings ihre bisherige Stütze, da die Rechnung der 14 und 3 Jahre vom Apostelconvent zurück nicht mehr sicher steht, und die Apostelgeschichte einen so langen Zeitraum nicht erwarten lässt. Aber es hindert auch nichts, die Bekehrung des Paulus mehrere Jahre später anzusetzen, als gewöhnlich geschieht, nicht 35 oder 37 sondern vielleicht erst in die vierziger Jahre<sup>2)</sup>. Es ist auffallend, dass man bisher an dem gewohnten frühen Termin noch nicht Anstoss genommen hat. Wenn Saul nach Damascus reist um dort Christen zu verfolgen, wie lange Zeit muss da schon verstrichen sein, um die Ausbreitung des Christenthums bis nach dieser Stadt denkbar zu machen?

Der zweite Punkt betrifft den Titus, von dem im Galaterbriefe

<sup>1)</sup> S. Anger, ratio temporum S. 119.

<sup>2)</sup> Chronicon paschale 42/43. S. die Tabelle in Anger's ratio temporum.

hervorgehoben wird, er sei nicht genöthigt worden, sich beschneiden zu lassen. Diese Angabe vermisst man in der Apg. durchaus und da diese doch den Galaterbrief kennen soll, glaubt man sie habe das weggelassen, weil sie an diesen fatalen Streit gar nicht erinnern wolle. Als Gegenstück habe sie dann unmittelbar nachher 16, 1—3 die Beschneidung des Timotheus eingestellt. So die kritische Schule und neuestens auch Weizsäcker<sup>1)</sup>. Es ist zuzugeben, dass die beiden Stücke sich aufeinander beziehen werden, aber wir sehen nicht ein, warum die Nachricht über den Timotheus das Gegenstück zu der von dem Titus sein soll und nicht umgekehrt. Die Beschneidung des Timotheus ist historisch motivirt durch die Erwähnung der jüdischen Mutter und der Juden, die in jenen Ländern wohnten, wo Paulus durchziehen wollte. Die Nichtbeschneidung des Titus ist lediglich als Thatsache erzählt und noch dazu Gal. 2, 4 so merkwürdig und unverständlich begründet, dass man, wie oben gesagt, nicht einmal recht weiss, ob er beschnitten worden ist oder nicht. Eben diese Verwirrung in den Sätzen des Galaterbriefes erklärt sich am leichtesten, wenn der Blick auf den parallelen Vorfall der Apg. sie verschuldet hat, und schon der Ausdruck weist darauf hin, dass dies Verhältniss wirklich stattfand. Denn wenn Gal. 2, 4 beginnt: διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους, so entspricht dem<sup>2)</sup> Apg. 16, 3 διὰ τοὺς Ἰουδαίους τοὺς ὄντας ἐν τοῖς τόποις ἐκεῖνοις, und so klar und flüssig dieser Satz ist, so schwerfällig und unbegreiflich der des Galaterbriefes. Die Frage, was denn eigentlich für ein Verbum zu ergänzen sei, würde sich danach am leichtesten so lösen, dass der ursprünglichen Meinung nach und nach Ausweis der Vorlage geschrieben werden sollte περιετμήθη, was dann aber wegen des andern Zusammenhanges nicht geschehen konnte, so dass der Satz abgebrochen und der nun passende Gedanke in dem Relativsatz οἷς οὐδὲ πρὸς ὧραν εἴχαμεν den veränderten Verhältnissen gemäss angefügt wurde. Die Ἰουδαῖοι waren

<sup>1)</sup> Das apostolische Zeitalter S. 185.

<sup>2)</sup> Wie Bruno Bauer zuerst gesehen hat, Kritik der paulinischen Briefe S. 122.

eben nun *ψευδοδόξαροι* geworden, und denen konnte nicht gut mehr nachgegeben werden, obschon der Beginn des Satzes entschieden eher auf die Streichung des *οὐδὲ* hinführen würde. So erklärt sich diese Verwirrung. Die Aenderung des Namens Timotheus in Titus ist nur sachgemäss. Titus war aus den Korintherbriefen als Begleiter des Paulus bekannt genug. Auch der in der Galaterstelle ziemlich überflüssig stehende Zusatz *Τίτος ὁ πὺν ἐμοί, Ἑλλήν* ὧν versteht sich am besten als Gegensatz zu der Angabe der Apg., Timotheus sei der Sohn eines hellenischen Vaters und einer jüdischen Mutter gewesen. Denn sonst braucht man ja nicht zu sagen, wenn einer beschnitten werden soll, er sei kein Jude gewesen, da man doch Niemanden zweimal beschneiden kann.

#### 4. Der Conflict in Antiochien.

Nachdem der Galaterbrief über den Verlauf der Zusammenkunft in Jerusalem berichtet hat, lässt er denselben noch ein Nachspiel folgen, 2, 11—14. Petrus kommt nach Antiochien und schliesst sich daselbst zuerst auch in der Tischgemeinschaft der heidenchristlichen Gemeinde an. Dann aber kommen etliche von Jakobus her, und Petrus zieht sich zurück aus Furcht vor denen aus der Beschneidung. Auch die andern Juden theilen sein heuchlerisches Benehmen, so dass selbst Barnabas in ihre Heuchelei hineingezogen wird. Da trat Paulus vor der ganzen Gemeinde dem Petrus entgegen und hielt ihm vor: wenn du als Jude heidnisch und nicht jüdisch lebst, wie zwingst du die Heiden jüdisch zu thun? Zu diesem charakteristischen und folgenreichen Vorgang fehlt in der Apg. jede Parallele. Nirgends ist da von einem Conflict zwischen Paulus und Petrus die Rede. Nach dem Apostelconcil gehen Paulus und Barnabas wieder nach Antiochien zurück, dahin gehen mit ihnen allerdings Leute von Jerusalem, aber nicht Petrus, sondern Judas und Silas als Ueberbringer des Aposteldekrets, und von derartigen Vorfällen, wie der Galaterbrief sie berichtet, hören wir kein Wort. Petrus verschwindet vom Apostelconcil an aus der Apg., man hört



gar nichts mehr von ihm, die Erzählung wendet sich ausschliesslich dem Paulus zu.

Wie ist nun dieses Schweigen zu beurtheilen? Die Kritik sagt sehr einleuchtend: lediglich als Beispiel des Vertuschungssystems, das durch die ganze Apg. geht. Das Buch, das die beiden grossen Apostel nebeneinander stellt und einen wie den andern verherrlicht, kann unmöglich eine derartige Scene berichten, die seiner ganzen Darstellung so direkt widerspricht. Also hat Lukas die Sache mit Stillschweigen übergangen. Ja, man weiss noch mehr zu finden. Um doch irgend einen Ersatz zu geben und zugleich um die Aufmerksamkeit von dem anstössigen Apostelstreite abzuulenken, erzählt die Apg. vielmehr in diesem Zusammenhang einen ähnlichen Vorfall, nämlich den Conflict zwischen Paulus und Barnabas wegen des Markus Act. 15, 35—39, der auch in Antiochien sich zuträgt, aber verhältnissmässig viel harmloser ist. So scheint Alles in Ordnung, und der Zusammenstoss des Paulus und Petrus in Antiochien gilt um so mehr als eine unumstössliche Thatsache, als er ja für die Folgezeit verhängnissvoll wird, indem von da an der Compromiss von Jerusalem beseitigt erscheint und die judaistische Agitation gegen Paulus ihren Weg geht. Auch das Nachklingen des Streites in der althechristlichen Literatur, in den Clementinischen Homilien<sup>1)</sup> u. s. w. beweist, dass da eine feste Thatsache vorliegt, und schon darum ist eine solche anzunehmen, weil nie und nimmer ein Späterer es gewagt hätte, dergleichen Disharmonie in das urapostolische Wirken durch eigene Erfindung hineinzutragen. Wo erfunden worden ist, da hat man im Interesse des kirchlichen Friedens und der apostolischen Lehreinheit erfunden.

Diese Argumentation ist wie gesagt, sehr einleuchtend, und es mag als der Gipfel der Verwegenheit erscheinen, wenn wir dennoch uns erlauben, an ihr einige bescheidene Zweifel zu äussern. Vor Allem ist die Darstellung auch dieses Vorfalles im Galaterbrief nicht anders beschaffen, als das übrige auch, man kommt zu keiner rechten

<sup>1)</sup> Vgl. namentlich XVII. 19, wo das εἰ κατεγνωσμένον με λέγεις unzweifelhaft auf das κατεγνωσμένος ἦν Gal. 2, 11 zurückweist.

Klarheit, es fehlt an allem historischen Detail, aus dem die Sache anschaulich würde. Man weiss schon nicht einmal, wann der Vorfall sich zugetragen hat. Es heisst einfach:  $\zeta\tau\epsilon\ \delta\epsilon\ \eta\lambda\theta\epsilon\gamma$ , und dem Leser wird überlassen, sich über dieses  $\zeta\tau\epsilon$  zu orientiren, wozu er aber gar keine Mittel hat. Das liegt allerdings theilweise an der brieflichen Form, die ja nicht ex officio Geschichtserzählung geben will, sondern nur das für den vorliegenden Zweck nöthige gelegentlich erwähnt. Aber da Paulus den Galatern das hier schreibt, und vorher 1, 18 und 2, 1 genaue Termine angegeben hat, so hätte er doch etwas genauer sein können. So kann man in der That zweifeln, ob Petrus gleich nach dem Apostelconvent nach Antiochien gekommen sei, gleichsam um die geschlossene Versöhnung praktisch zu bethätigen, oder erst viel später, etwa nach der Rückkehr von der zweiten Missionsreise Act. 18, 22, wie z. B. Neander, Baumgarten, Lange, Wieseler, auch Renan<sup>1)</sup> und Godet<sup>2)</sup> annehmen. Wir halten allerdings das erstere für wahrscheinlicher, aus einem Grunde, der sich gleich zeigen wird. Was dann aber den Streit selbst betrifft, so herrscht hier dieselbe unglückliche Darstellung, die schon im vorhergehenden Abschnitt den Exegeten so viel zu thun giebt. Wie kann Paulus dem Petrus sagen: wenn du als Jude heidnisch und nicht jüdisch lebst, wie nöthigst du die Heiden, jüdisch zu thun? Er lebte ja damals eben nicht mehr heidnisch, sondern hatte begonnen, sich wieder nach dem jüdischen Brauch zu richten, und wenn er vorher das gethan hatte, so hatte er eben dieses sein freies Wesen desavouirt. Das Präsens  $\zeta\tau\epsilon$  ist in allewege schwer zu rechtfertigen, und die Erklärung von Baur, Holsten, Sieffert, dass das Präsens im logischen Sinne = leben kannst zu nehmen sei, hat sonst im Sprachgebrauch kaum eine Analogie. Wir würden vielmehr erwarten, dass Paulus gesagt hätte: wenn du als Jude heidnisch gelebt hast, so ist damit schon bewiesen, dass es nicht wider dein Gewissen ging, und also keine Nöthigung eintreten konnte, das zu ändern. Auch das zweite Glied

<sup>1)</sup> St. Paul, S. 291 ff.

<sup>2)</sup> Épitre aux Romains S. 56 ff.

πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν ist nicht recht normal. Die Nöthigung muss doch nur als eine indirekte, durch das Beispiel wirkende gedacht werden, und so weit war Petrus nicht gegangen, den Heidenchristen das Gesetz aufdrängen zu wollen. Was dann die Möglichkeit des ganzen Vorgangs anbetrifft, so ist zwar zuzugeben, dass er nach den Voraussetzungen des Galaterbriefes sich so zutragen konnte, da derselbe von dem Dekret und seinen vier Enthaltungen nichts weiss. Nach der Apg. freilich wäre eben gerade durch diesen Beschluss das Zusammenleben und Zusammenessen der Christen aus Juden und Heiden ermöglicht worden, wie es denn nicht anders denkbar ist, als dass z. B. bei der Feier des Abendmahles und der vorangehenden Gemeindemahlzeit ein solches in der That stattgefunden hat. So kann nun gleich der Galaterbrief die Probe machen auf die praktische Brauchbarkeit seiner Auffassung des Apostelconvents und diese Probe fällt, wie nicht anders möglich war, zu seinen Ungunsten aus. Aber der Galaterbrief hat eben überhaupt kein Zusammenleben von Juden- und Heidenchristen in Aussicht genommen, sein Grundsatz: wir zu den Heiden, ihr zu den Juden, steuert direkt auf eine völlige Trennung hin und nach diesem begreift man dann überhaupt nicht mehr recht, wie Petrus nach Antiochien kam, wo er nichts zu suchen hatte. Oder wenn man annimmt, dass diese Gemeinde eine gemischte war, so fehlt es eben in der Verabredung von Jerusalem an jeder Norm für das Leben einer solchen, und Paulus hätte seine Schranke überschritten, wenn er einfach verlangte, dass Petrus sich hier nach seinen Anschauungen richten und die eigenen völlig ignoriren solle, wie wenn hier nur Paulus zu gebieten hätte. In Wirklichkeit nimmt eben der Galaterbrief auf das Recht der Judenchristen nicht die geringste Rücksicht und beurtheilt ihr nach den eigenen Voraussetzungen des Briefes im Grunde correktes Verhalten als Heuchelei, ein Ausdruck, dessen lieblose Härte nur aus einem fanatisch paulinischen Bewusstsein sich erklärt. Aber auch im Weiteren kommt die Sache zu keiner rechten Klarheit. Dass man nicht weiss, bis wohin die Rede des Paulus geht, und in dem Stück v. 15—21 keine rechte

Beziehung auf den Vorfall hervortritt, zeigt schon, dass wir hier nicht einen wirklichen historischen Bericht vor uns haben, und dass dann mit keinem Worte angedeutet wird, was Petrus etwa geantwortet hat und wie die Sache einen Ausgang nahm, muss diesen Eindruck noch mehr verstärken. Im Galaterbriefe ist der Conflict des Paulus und Petrus eben nur der Anlass, das Thema von der Glaubensgerechtigkeit aufzustellen, dass dann in der folgenden dogmatischen Auseinandersetzung weiter erörtert werden soll.

Ist nun von der Kritik der Versuch gemacht worden, die Darstellung der Apg. auf die des Galaterbriefes zurückzuführen, so bietet sich nach den bisherigen Ergebnissen das Umgekehrte von selbst dar. Da ist der Streit zwischen Paulus und Barnabas, der in der Apg. den Verhandlungen in Jerusalem unmittelbar folgt und auch zu Antiochien sich zuträgt, der nächste feste Punkt. Dieser Streit wird jedenfalls historische Grundlage haben, da er in dem Verhalten des Markus auf der ersten Missionsreise 13, 13 seinen Anlass hat. Wie Paulus und Barnabas hier hart aneinander gerathen (ἐγένετο δὲ παροξυσμός Act. 15, 39), so geräth im Galaterbrief Paulus mit Petrus in Streit und auch Barnabas wird in denselben verflochten. Ob der Streit der Apg. einen ähnlichen Grund hatte wie der des Galaterbriefes, nämlich eine verschiedene Stellung zum Judenthum, ist schwer zu sagen. Die Apg. lässt die Auffassung zu, dass dem Markus von Paulus nur Feigheit vorgeworfen wurde, da er nicht mit ihnen ans Werk hatte gehen wollen (15, 38). Aber es kann auch sein, und die Ausleger nehmen es meistens an, dass Markus gesetzliche Bedenken hatte, so weit in's Heidenland mit dem Evangelium vorzudringen, und dann liegt in der That eine weitere Aehnlichkeit mit dem Conflict des Galaterbriefes vor. Der ἀποστάς ἀπ' αὐτῶν wird dann zum abtrünnigen, von Paulus und den seinen sich absondernden Petrus. Aber der Gegenstand des Zerwürfnisses ist doch ein ganz anderer? Von jüdischen Bedenklichkeiten wegen der Speisen ist in der Apg. nicht die Rede. Allerdings nicht an dieser Stelle, aber an einer anderen. Vorher nämlich, als Petrus den Cornelius bekehrt und mit diesem Heidenhause Gemeinschaft ge-

macht hatte, da hat er die jüdischen Speisegebote nicht für ein Hinderniss gehalten, da ihm zuvor durch das Gesicht vom Himmel die Aufhebung des Unterschiedes zwischen rein und unrein kundgethan worden war (Act. 10, 9—16). Als er dann nach Jerusalem zurückkam, rechteten mit ihm die von der Beschneidung, *διεχρίνοντο* *πρὸς αὐτὸν οἱ ἐκ περιτομῆς λέγοντες* *ὅτι εἰσῆλθες πρὸς ἄνδρας ἀκαρβυστίαν ἔχοντας καὶ συνέφαγες αὐτοῖς* Act. 11, 2. 3. Also derselbe Vorwurf, den nach dem Galaterbriefe die Jakobusleute dem Petrus in Antiochien machen, nur dass er nach der Apg. sich nicht einschüchtern lässt. Dass die, welche in Jerusalem dem Petrus diese Schwierigkeit bereiteten, Judenchristen waren, ist ausdrücklich gesagt und da Jakobus auch in der Apg. (15, 13 ff. 21, 18 ff.) die strengere Partei vertritt, so kann auch hinter diesen Leuten nur er gesucht werden, wenn er sich dann auch in der Folge zu Concessionen herbeilässt. Es hat also der antiochenische Vorfall des Galaterbriefes in einem andern der Apg. eine entsprechende Parallele<sup>1)</sup> und zusammengenommen mit dem *παραξύσμος* der zwischen Barnabas und Paulus ausbricht, ergibt das die Vorlage, nach welcher derselbe gebildet sein kann. Allerdings ist hier absolute Gewissheit nicht zu erlangen, und die Möglichkeit bleibt offen, dass dem antiochenischen Apostelconflict des Galaterbriefes oder wenigstens dem Kommen des Petrus nach Antiochien noch eine andere Thatsache zu Grunde liegt. Wir können das um so eher gelten lassen, als von Petrus in der Apg. dann überhaupt nichts mehr verlautet, so dass man nicht weiss, wohin er noch gegangen sein kann. Die Annahme, dass eine andere Apostelgeschichte, wie solche ja in der That ausser der uns erhaltenen existirt haben, darüber Auskunft gegeben haben wird, und dass die Nachricht des Galaterbriefes nicht nur auf unsrer lukanischen Apg., sondern auch auf deren älteren Quellen, etwa *κείμενα Πέτρος* oder dergl. beruhe, lässt sich wohl nicht ausschliessen, aber da wir diese Quellen nicht mehr haben, ist darüber weiter nichts auszumachen und daher Förderung nicht zu gewinnen. Nur soviel scheint gewiss, dass die Sache von dem Besuche des Petrus in Antiochien

<sup>1)</sup> So Bruno Bauer a. a. O. S. 124.



auch ausserhalb des Galaterbriefes in schriftlicher oder mündlicher Ueberlieferung bekannt gewesen sein muss. Denn in der Form wie sie im Briefe auftritt liegt bereits, dass sie den Lesern bekannt war. Eine Geschichte so erzählen wie es hier geschieht, mit  $\sigma\tau\epsilon\ \delta\epsilon\ \eta\lambda\theta\epsilon\nu\ \text{Κηρῶς εἰς Ἀντιόχειαν}$  beginnend, kann nur Jemand, der bereits bekanntes erwähnt. Es wird sich später noch Gelegenheit bieten, auf diesen Punkt zurückzukommen.

Somit kehrt sich uns das Verhältniss, das man gewöhnlich zwischen Galaterbrief und Apostelgeschichte statuirt, geradezu um. Nicht diese hängt von jenem, sondern jener von dieser ab. Das ist nun freilich für unsre heutige Kritik die verkehrte Welt und es ist wohl zu begreifen, wenn man an diesen entgegengesetzten Standpunkt der Betrachtung sich nicht gleich gewöhnen kann. Auch Bruno Bauer hat noch in seiner Schrift über die Apostelgeschichte 1850 durchaus das Verhältniss vorausgesetzt, das man gewöhnlich annimmt, dass nämlich die Apg. auf den Galaterbrief sich zurückbeziehe, dem sie eine ausgleichende Darstellung entgegensetze. Aber schon in der Kritik der paulinischen Briefe 1852 hat er, wenigstens für den Galaterbrief, das umgekehrte aufgestellt und seine frühere Stellung zurückgenommen. Wir glauben, dass er auch damit auf dem rechten Wege war, und nur die masslosen Uebertreibungen und die abstossende Darstellungsweise können es begreiflich machen, dass diese doch jedenfalls scharfsinnigen und geistvollen Untersuchungen bis jetzt so gut wie völlig unbeachtet geblieben sind.

Wir haben unsrerseits das nämliche Resultat gewonnen. Die Darstellung des Galaterbriefes hat das starke Vorurtheil für sich, das die Geschichte der neutestamentlichen Kritik für dasselbe in die Wagschale legt. Fällt aber einmal die Voraussetzung, dass hier die lautere und reine Wahrheit selbst nothwendig vorliegen müsse, und alles Widersprechende von vornherein gerichtet sei, so ist es gar nicht so schwer, die Unebenheiten, Unwahrscheinlichkeiten und Widersprüche zu entdecken, von denen dieser Bericht wimmelt. Das Gesammturtheil wird dann sein, dass zwar die Apg. auch keineswegs ohne Tendenz ist, dass aber in ihr die Alterirung des ge-

schichtlichen Stoffes noch lange nicht soweit vorgeschritten ist, wie im Galaterbrief, dass sie im Ganzen weit mehr historische Farbe des Urchristenthums trägt, als die paulinische Legende des Galaterbriefes, die historisch genommen als das Unwahrscheinlichste sich herausstellt, was von diesen Dingen gesagt werden könnte. Die dogmatischen Gesichtspunkte beherrschen sie in noch weit höherem Grade. Ist die Apostelgeschichte die Darstellung eines vermittelnden Pauliners, so hören wir im Galaterbrief die Antwort eines radikalen Paulusjüngers. Der Apostel der Heiden, sagt der Verfasser der Apostelgeschichte, ist kein Feind des Gesetzes und der Judenchristen gewesen, er hat mit der Gemeinde in Jerusalem und den Uraposteln von Anfang an auf dem freundschaftlichsten Fusse verkehrt, er hat die Feste seines Volkes mitgefeiert, er hat, wenn in einem besonderen Falle es nöthig erschien, auch die Beschneidung geübt, wenn Fragen vorkamen, die streitiger Natur waren, so ist durch freundliches Entgegenkommen von beiden Seiten jede Verwirrung der Gemüther vermieden worden, kurz, es hat sich alles in Frieden und Freundschaft zugetragen und nur die verstockten Juden, nicht die Judenchristen, waren des Paulus Gegner allenthalben. Was! ruft der Verfasser des Galaterbriefes, so soll unser Paulus gewesen sein, geredet und gehandelt haben! Nimmermehr! Er hat nicht von Menschen her sein Evangelium empfangen, sondern direkt von Christus. Er ist nicht nach Jerusalem hinaufgegangen zu den Judenaposteln, sondern weg nach Arabien. Er hat von Petrus und Jakobus nichts gelernt. Er hat mit den Säulen der Urgemeinde als von Macht zu Macht verhandelt und sie haben ihn anerkannt in seinem Amt als Heidenapostel. Er hat niemals die geringste Concession gemacht, sondern den falschen, eingeschlichenen Brüdern auch nicht auf eine Stunde nachgegeben. Er hat endlich selbst dem Apostelfürsten, dem Petrus, gegenüber seinen Standpunkt voll und ganz behauptet und ihn zurechtgewiesen, als er feige und schwach den Judaisten nachgegeben hatte. So ist der Held des freien Heidenchristenthums gewesen und so wollen wir ihn haben und seine Geschichte lesen.

Die Verwirklichung dieses Wunsches zeigt nun eben der Galaterbrief, der in seinem ersten Theile das Bild der Apg. von Paulus Zug für Zug berichtigt. Die Berichtigung hat die Form eines Sendschreibens an die Galater angenommen, denn der Abfall dieser Gemeinden muss den Anlass geben, dass Paulus zu ihnen von diesen Dingen rede. Das alles ihnen zu erzählen hatte nur der Paulus des späteren Paulinismus Ursache. Wir haben im zweiten Kapitel die Frage berührt, über welche die Ausleger verschiedener Meinung sind, ob Paulus diese seine Vorgeschichte denjenigen Gemeinden mittheile, die er auf der ersten oder denen, die er auf der zweiten Reise gestiftet hatte. Das Urtheil der Anhänger der letzteren, gewöhnlich angenommenen Ansicht geht dahin, dass Paulus nur denen der zweiten Reise das noch schreiben konnte, denn denen der ersten hätte er es längst mittheilen müssen, da ihre Bekehrung vor den Apostelconvent fällt und es sich bei diesem ja mit um sie handelte. Dieses Urtheil gewinnt an dieser Stelle für uns eine ganz neue Wichtigkeit. Wir sagen so: Ob es nun die Gemeinden der ersten oder der zweiten Reise sind, diese seine Vorgeschichte hätte ihnen der Apostel in jedem Falle mittheilen müssen, längst ehe er den Galaterbrief schrieb. Ueber seine Vorgeschichte und seine Stellung zu den Aposteln und der Gemeinde in Jerusalem wie zum ganzen Judenchristenthum konnte und durfte er sie nicht im Ungewissen lassen. Und jedenfalls hat der wirkliche Paulus das gethan, so oft er mit einer Gemeinde in enge Beziehung trat. Diese Neubekehrten wollten doch gewiss Alle von der Person und dem Schicksal ihres Bekehrers einigermassen Bescheid wissen und diesen zu verweigern hatte der Apostel gar keinen Anlass. Im Galaterbriefe aber erinnert Paulus in diesem Theile nirgends an seine früheren Mittheilungen, er spricht, als ob ihnen das Alles neu wäre, wie wenn sie die Sache zum ersten Male erführen. So werden die Leser denn auch durch diesen Brief das in der That zum ersten Male erfahren haben, d. h. der Brief wird ihnen erst den rechten Begriff von Paulus haben eröffnen sollen und eröffnet haben. Nach dem schönen aber immer noch stark menschlichen Bilde des Paulus

der Apostelgeschichte geht ihnen hier die Heldengestalt des geistigen Paulus auf, des gesetzesfreien Apostels der Völker, und dieses Bild hat sie eben ein Jünger schauen lassen, der in den Geist des Paulus ähnlich eingedrungen war, wie der Jünger den Jesus lieb hatte in den des synoptischen Christus.

### Fünftes Kapitel.

Die Anzeichen in den übrigen Theilen des Briefes.

#### Resultat.

Der Gang der Untersuchung hat das Resultat theilweise vorausnehmen müssen. Ist das Verhältniss des Galaterbriefes zum Römerbrief das im dritten Kapitel gefundene, so ist unser Brief von diesem grössten der paulinischen Hauptbriefe in einer Weise abhängig, welche die Einheit des Verfassers ausschliesst. Und ist andererseits das Verhältniss des Galaterbriefes zur Apostelgeschichte das im vierten Kapitel geschilderte, so erweist sich derselbe gleichfalls von diesem geschichtlichen Werke derart beeinflusst, dass er erst nach dessen Abfassung geschrieben sein kann, also lange nach dem Tode des Paulus.

Dieses Ergebniss ist aber ein so unerwartetes, um nicht zu sagen unerhörtes, dass es jedenfalls geboten erscheint, auch noch die bisher nicht berührten Parteen des Briefes zu durchgehen, um zu erfahren, ob auch in ihnen Merkmale der späteren Abfassung vorhanden seien.

Da stossen wir zunächst auf den Eingang des Briefes 1, 1—5, der nach allgemeiner Ansicht in der Betonung des göttlichen Ursprungs des paulinischen Apostolates sofort den Anlass und den Zweck des Schreibens erkennen lässt, nämlich dass es gerichtet sein wird gegen Solche, welche die apostolische Selbständigkeit des Paulus bestreiten und ihm Mangel an menschlicher Autorität vorwerfen. Gegen diesen Vorwurf erhebt sich mit starker Betonung die Selbst-

aussage: Παῦλος ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς. Diese Selbstaussage ist zugleich ein Selbstzeugniss, und dieses findet man in der Regel sehr berechtigt und erklärlich, da eben der Gegensatz gegen seine Widersacher dem Verfasser diese Worte in den Mund gegeben habe. Aber man kann darüber auch anders urtheilen. Der Anspruch auf das Apostolat göttlichen Ursprungs ist so stark ausgedrückt, dass es der Bescheidenheit, mit der sonst ein wirklicher Autor auftritt, widerspricht. Mag Paulus noch so sehr das Bewusstsein gehabt haben, von Gott und nicht von Menschen sein Amt empfangen zu haben, es ziemte sich doch kaum, diesem Bewusstsein von Anfang an auf eine so starke Weise Ausdruck geben. Dass seine Gegner Menschenautorität, er aber Gottes Autorität zur Seite haben, darf er selber am wenigsten sagen ohne die Grenze zu überschreiten, die gerechtes Selbstbewusstsein von prahlerischer Anmassung scheidet. Besser gefällt uns der ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων, ὃς οὐκ εἶμι ἱκανὸς καλεῖσθαι ἀπόστολος I Cor. 15, 9. Und es taucht die Vermuthung auf, so möge eher ein Anderer, ein enthusiastischer Verehrer des grossen Heidenapostels von ihm reden, als er selber. Das ist auch die Empfindung, der Bruno Bauer Ausdruck giebt, wenn er fragt, ob überhaupt ein geschichtlicher Held selbst im Streit in dieser Weise seine Berechtigung ausrufe<sup>1)</sup>, und ähnlich findet Pierson in diesem Eingang Uebertreibung und Ueberspanntheit<sup>2)</sup>, und es ist wohl nur die Gewohnheit, gerade hierin die Grösse und Festigkeit des apostolischen Selbstbewusstseins zu bewundern, die bisher gehindert hat, dass nicht weit Mehrere diesen Eindruck theilten. Man wende nicht ein, der „Apostel von Gottes Gnaden“ sei, wie der König von Gottes Gnaden, im Grunde nur ein Ausdruck der Demuth, des selbstentsagenden Bewusstseins, dass der alleinige Werth von Person und Werk auf Gottes Gnade beruhe. Denn so wie I Cor. 15, 10 χάριτι ὃς θεοῦ εἰμι ὃ εἶμι redet der Apostel hier eben doch nicht, sondern er legt sich den Titel bei, ἀπόστολος διὰ

<sup>1)</sup> Kritik der paulin. Briefe S. 7.

<sup>2)</sup> de bergrede etc. S. 101.



Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς im Sinne eines absoluten Vorzugs vor jeder blos menschlichen Berufung, also im entgegengesetzten von Bescheidenheit.

Doch kann das ja am Ende subjectives Gefühl sein, und auch wenn im folgenden Eingangsabschnitt 1, 6—10 dieses Selbstbewusstsein des Apostels sich dahin steigert, dass er zweimal den Fluch über Jeglichen herabruft, und wäre es auch ein Engel vom Himmel, der ein anderes Evangelium verkündigt, als das, welches er den Galatern verkündigt habe, so ist die Stärke dieses Ausdrucks allerdings gross genug um Verwunderung zu erregen, aber wer kann sagen, so habe Paulus selbst unmöglich schreiben können? Die exegetischen Schwierigkeiten dieses Abschnittes sollen auch nicht gegen denselben in's Feld geführt werden. Wohl ist es wahr, dass das ὅ ὅλ' ἔστιν ἄλλο v. 7 undeutlich lautet, dem Sinne nach muss man übersetzen: so doch kein anderes ist, dem Worte nach: welches doch kein anderes ist, was dann von den Auslegern nur gezwungen so interpretirt wird: das Evangelium, das die Andern verkündigen, ist kein anderes als das meine, nur dass sie es für ein anderes ausgeben. Auch die Frage, ob das ὡς περιερχόμεν v. 9 auf die v. 8 vorangegangene Bethuerung, oder wie nun die meisten Neueren annehmen, auf den früheren Aufenthalt des Apostels bei den Galatern gehe, wollen wir hier nicht weiter verfolgen, obwohl die erstere Auffassung uns richtiger erscheint. Die harte Verbindung: ἄρτι γὰρ ἀνθρώπους πέθω ἧ τὸν θεόν v. 10, wo nur die Annahme der abgeschwächten Bedeutung von πέθω: für sich gewinnen, die von de Wette, Meyer u. s. w. vertreten wird, einen erträglichen Sinn herausbringt und die Holsten'sche Uebersetzung: bringe ich Menschen zur Glaubensüberzeugung oder Gott? fast dunkler ist als der Text selbst, lassen wir ebenfalls auf sich beruhen, merken aber doch an, dass ein Blick auf II Cor. 5, 11 ἀνθρώπους πέθουμεν, θεῶ δὲ πεφανερώμεθα erst klar macht, was der Satz eigentlich hat sagen wollen. Das schwierige ἔτι endlich im nämlichen Verse, will Holsten<sup>1)</sup> nicht subjectiv auf den Redenden, sondern objectiv auf

<sup>1)</sup> Das Evg. des Paulus S. 139.

den Kreuzestod Christi beziehen, worauf aber im Context gar nichts hindeutet. Hier stellt sich von selbst das analoge ἔτι erläuternd zur Seite, das in unserm Briefe 5, 11 gleichfalls den Auslegern viel zu schaffen macht: εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω, τί ἔτι θιώσονται; das ohne Zwang doch auch nur so ausgelegt werden kann, dass Paulus früher die Beschneidung wirklich gepredigt hat, wie Hausrath<sup>1)</sup> gesehen hat. Danach hätte Paulus in der ersten Zeit allerdings in weniger schroffem Gegensatz zu den Uraposteln gelehrt und gewirkt und ihren Beifall gefunden. Diese Schwierigkeiten wollen wir hier, wie gesagt, nicht premiren, auffallend aber ist es doch, dass sie sich so zahlreich und sonderbar in diesem kurzen Eingangsabschnitt vorfinden.

Wichtiger ist es dagegen, den ganzen Charakter dieses Stückes in's Auge zu fassen. Bekanntlich haben die paulinischen Briefe eine im Allgemeinen ziemlich übereinstimmende Form, die namentlich in Betreff des Briefanfangs eine fast stehende ist. Nach der mehr oder weniger erweiterten Adresse folgt ein kürzeres oder längeres Stück, in welchem in der Regel der Dank des Apostels gegen Gott für das Glaubensleben der betreffenden Gemeinde abgestattet wird, wobei natürlich die besonderen Beziehungen des vorliegenden Falles den Ausdruck desselben bestimmen. Die Formel, mit welcher dieser Theil eingeführt wird, ist, um nur im Kreise der vier Hauptbriefe zu bleiben πρῶτον μὲν εὐχαριστῶ Röm. 1, 8, εὐχαριστῶ τοῦ θεοῦ πατρὸς πάντοτε I Cor. 1, 4, εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ κ. τ. λ. II Cor. 1, 3. Dieses εὐχαριστῶ u. s. w. ist so sehr als stehend zu betrachten, dass die kleineren paulinischen Briefe daran festhalten, mit Ausnahme nur des I Timotheus und des Titusbriefes, wo die Verhältnisse anders liegen. Für Den, welcher diese kleineren Briefe nicht dem Apostel Paulus selbst sondern seiner Schule zuschreibt, ist dies ein Merkmal, dass sich die in den Hauptbriefen angewandte Form so sehr eingelebt hatte, dass man auch später sich danach richtete und diesen Eingang gewissermassen als nothwendigen Bestandtheil

<sup>1)</sup> N.T.liche Zeitgeschichte II S. 517 (1. Aufl.).

eines paulinischen Briefes ansah. Wie steht es nun damit im Galaterbriefe? Der entsprechende Abschnitt ist vorhanden, er steht am regelmässigen Platze zwischen der Adresse 1, 1—5 und dem eigentlichen Beginn des Briefes 1, 11. Aber statt des εὐχαριστῶ findet sich ein θαυμάζω! Natürlich war das erstere durch den Inhalt des Briefes von vornherein ausgeschlossen, der Apostel konnte da nicht Gott danken für das Glaubensleben von Gemeinden, die er so sehr zu tadeln hatte, etwas anderes als der Ausdruck unwilligen Staunens passte da nicht hin. Aber ist es wohl wahrscheinlich, dass der Apostel diese Form wählte, wenn dieser Brief überhaupt der erste war den er schrieb? Macht dieses θαυμάζω an Stelle des wohlbekannten εὐχαριστῶ nicht vielmehr den Eindruck, es sei der Brief von Jemandem verfasst, der die paulinische Form kannte, und auch hier einhielt, aber ganz sachgemäss statt des lobenden Eingangswortes das tadelnde setzte? Jedenfalls begreift es sich leichter, wie aus einem stehenden εὐχαριστῶ im gegebenen Falle ein θαυμάζω werden konnte, als wie aus diesem sich die Formel εὐχαριστῶ mit solcher Regelmässigkeit entwickeln konnte. Doch hat dieses Argument allerdings nur für den volle Kraft, der die kleineren Briefe sämmtlich als nachpaulinisch ansieht, geht der I Thessalonicherbrief dem Galaterbrief zeitlich voraus, so hat dieser zuerst das εὐχαριστοῦμεν (I Thess. 1, 2) in den Gebrauch eingeführt und von da aus ist der Wechsel ein wenig leichter zu erklären.

Die beiden Hauptabschnitte 1, 11—2, 14 und 2, 15—4, 7 sind schon oben besprochen, wir wenden uns zu dem letzten Theil des Briefes, soweit er nicht ebenfalls bereits zur Untersuchung herbeigezogen wurde.

Da fällt unser Blick zunächst auf den Abschnitt 4, 12—20, der den Zusammenhang der dogmatischen Erörterung mit persönlicher Anrede des Apostels unterbricht. Schon der erste Satz ist auffallend: γίνεσθε ὡς ἐγὼ, ὅτι καὶ ὡς ὑμεῖς, ἀδελφοί, θέλωμι ὑμῶν. Die Galater sollen werden, wie der Apostel, das liesse sich begreifen, da zuvor von der Freiheit im Beobachten der Festtage die Rede war.

Sie sollen also seine Freiheit in dieser Beziehung sich aneignen. Aber der Nachsatz: weil auch ich wie ihr geworden bin, ist kaum verständlich. Hat sich Paulus zu den Beobachtungen der Galater herabgelassen? Das kann er doch kaum sagen wollen. Daher denn auch grosse Discussion unter den Auslegern über die Auffassung dieses Satztheiles. Will man den Zusammenhang festhalten, so kann man nur mit Holsten u. A. erklären: werdet frei vom Judaismus, wie auch ich von ihm frei, wie ein Heide geworden bin. Dabei denkt man dann an I Cor. 9, 21 τοῖς ἀνθρώποις ὡς ἄνθρωπος. Aber die Beziehung auf die Galater will gar nicht passen, da diese ja eben ihren früheren freien Standpunkt aufgegeben haben. Daher legen ältere Interpreten aus: werdet frei vom Judaismus, denn auch ich war einst ein Judaist wie ihr jetzt seid. Aber da dürfte ἤμην nicht fehlen und das Motiv wäre zudem ein sehr sonderbares: werdet wie ich bin, nämlich das Gegentheil von dem, was ihr jetzt seid, deswegen weil ich auch einst so war wie ihr! Da müsste doch eher gesagt sein, weshalb denn der Apostel so ganz ein anderer geworden ist. Deswegen geben andere Ausleger die genaue Beziehung des Nachsatzes zum Vordersatz auf und erklären den ersteren allgemeiner: gebet den Judaismus auf, denn auch ich habe mich liebevoll euch accomodirt. So Rückert, nach älteren Vorgängern. Schliesslich ist auch das noch nicht allgemein genug, sondern Bengel u. A. erklären die Beziehung auf den Judaismus überhaupt fallend lassend: liebet mich, wie ich euch liebe! wo man dann freilich nur nicht weiss, wie dieser Sinn zu diesen Worten kommt. Eine ganze Reihe anderer Nuancen von Ansichten die zwischen den angeführten liegen, kann man in Meyer's Commentar noch darüber hinaus verzeichnet finden. Diese Mannigfaltigkeit der Meinungen ist abermals ein bedenkliches Zeichen. Der Gedanke selber, dass Paulus die Angeredeten auffordert, so zu werden wie er ist, hat ja nichts auffallendes. Er findet sich im ersten Korintherbriefe, wo 4, 16 steht: παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, μιμηταί μου γίνεσθε, und wieder 11, 1 μιμηταί μου γίνεσθε, καθὼς καὶ ὁ Χριστός. Letztere Stelle zeigt, wie der Nachsatz eigentlich lauten muss, um einen verständlichen Sinn

zu geben, Paulus hat Christum nachgeahmt, die Korinther sollen ihn nachahmen. Der Nachsatz in unsrer Galaterstelle: weil auch ich geworden bin wie ihr, deutet auf einen andern Gedanken des ersten Korintherbriefes, eben jenen zuvor schon erwähnten: ich bin den Gesetzlosen geworden, wie ein Gesetzloser, und an das, was diesem Wort vorangeht: ich bin den Juden wie ein Jude geworden um die Juden zu gewinnen u. s. w. Die Unklarheit unseres Satzes rührt also wohl davon her, dass zwei Reminiscenzen aus früheren paulinischen Briefen sich dem Verfasser des unsrigen zu einem neuen Ganzen verbanden, das nun aber weder zum neuen Zusammenhang recht passen will, noch auch seine Entstehung aus disparaten Hälften verleugnen kann.

Ebenso räthselhaft ist gleich der folgende Satz: οὐδέν με ἡδικοῦσατε· οἷόατε δὲ ὅτι δι' ἀσθενείαν τῆς σαρκὸς ἐπηγγειλάμην ὑμῖν τὸ πρότερον κ. τ. λ. Wenn der ganze Brief doch voll des bitteren Gefühles ist, das der Abfall der Galater in dem Apostel wecken muss, wie kann er ihnen sagen: οὐδέν με ἡδικοῦσατε? Oder soll es auf die Vergangenheit gehen, von welcher der folgende Satz redet? Ihr habt mir nichts zu leide gethan, als ich damals bei euch in Galatien erschien? Aber auch in diesem, nun von den Auslegern vorgezogenen Falle, entsteht kein rechter Sinn. Wenn der Apostel in natürlicher Weise von der damaligen Zeit zu sprechen anfinge, so würde er etwa sagen: damals waret ihr freundlich und anhänglich mir gegenüber, aber nicht gerade zuerst: ihr habt mir nichts zu Leide gethan, wie wenn sie Wilde wären, bei denen das besonderen Lobes bedürfte. Es wird auch hier ein Ausdruck anderer Briefe nachklingen, wie etwa II Cor. 7, 12 οὐκ ἔβλεπον τοῦ ἀδικήσαντος οὐδὲ ἔβλεπον τοῦ ἀδικηθέντος, wo ja nach der Ansicht vieler Ausleger gleichfalls der Apostel unter dem ἀδικηθεῖς zu verstehen ist. Unser Satz wird allerdings die Meinung haben, auf die Vergangenheit sich zu beziehen, aber er thut das so, dass kein klares Verständniss möglich ist.

Dagegen bezieht sich nun das Folgende allerdings deutlich genug auf die frühere Anwesenheit des Apostels bei den Galatern.



Er hat das frühere Mal, übersetzt man, wegen Schwachheit des Fleisches ihnen das Evangelium verkündigt. Sie haben seine Anfechtung im Fleische, oder ihre Anfechtung in seinem Fleische, je nachdem man liest, nicht gering geachtet und nicht vor ihm ausgespödet, sondern wie einen Engel Gottes nahmen sie ihn auf, wie Christum Jesum. Daraus baut man nun eine ganze Geschichte der früheren Wirksamkeit des Apostels in Galatien auf. Er wollte eigentlich nur vorbeiziehen, wurde aber durch einen Anfall seines Leidens zum Verweilen genöthigt. Dieses Leiden bestand in nervösen Zufällen mit epileptischem Charakter, wie seit Holsten<sup>1)</sup> und Krenkel<sup>2)</sup> Manche annehmen, während andere, noch sonderbarer, es vorziehen, wegen des folgenden: ihr hättet, wenn es möglich wäre, eure Augen ausgerissen und mir gegeben, an ein Augenleiden zu denken. Gegen diese ganze Auffassung der Stelle haben wir bereits im 2. Kapitel (S. 47) uns ausgesprochen, und hier zeigt nun eine nähere Prüfung derselben, dass sie in der That etwas ganz anderes besagt. Nach dem dort Ausgeführten halten wir uns berechtigt zu übersetzen: ihr wisset aber, dass ich unter Schwachheit des Fleisches euch früher das Evangelium verkündigt habe. Denn auch das τὸ πρότερον ist nicht so zu nehmen, dass es das frühere Mal von zweien bedeuten müsste, sondern es kann einfach „früher“ heissen. Allerdings ist τὸ πρότερον ein Comparativ und stellt ein früheres Mal einem späteren gegenüber, aber das spätere braucht nicht in der Vergangenheit zu liegen, es entspricht vielmehr dem Jetzt. Das erklärt auch Hilgenfeld<sup>3)</sup> als möglich nach Joh. 6, 62. 9, 8. Deut. 2, 12. I Makk. 11, 27. Für den Sprachgebrauch des Johannes ist das jedenfalls völlig erwiesen, denn wenn in der ersteren Stelle es heisst ἐγὼ οὖν θεωρῶτε τὸν οὐρανὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβάνοντα ὅπου ἔγωγε τὸ πρότερον; so wird da Niemand in Versuchung sein zu übersetzen, das frühere Mal. Der Sprachgebrauch des Paulus aber ist nur noch aus II Cor. 1, 15 zu entnehmen, wo

<sup>1)</sup> Zum Evg. des Paulus und des Petrus 1868. S. 85.

<sup>2)</sup> Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 1873 S. 238.

<sup>3)</sup> Galaterbrief S. 21 Anm. Ebenso erklärt Usteri im Commentar.

πρότερον ohne Artikel steht und da heisst es auch früher, zuerst, sodass ein grosser Unterschied zwischen dem Gebrauch mit oder ohne Artikel sich nicht constatiren lässt. Die Rechnung mit den zwei früheren Anwesenheiten des Paulus in Galatien fällt also hinweg und die darauf gebauten Schlüsse auf die Abfassungsverhältnisse des Briefes werden gegenstandslos. Was ist nun aber unter dem *πειρασμός μου ἐν τῇ σαρκί* zu verstehen, oder, wie Tischendorf VIII liest, dem *πειρασμός ὁμῶν ἐν τῇ σαρκί μου*? Es könnte sein, dass an das bekannte körperliche Leiden des Paulus, den *σχόλον τῇ σαρκί*, den *ἄγγελος σατανᾶ* II Cor. 12, 7 zu denken ist, dann soll die Stelle daran erinnern, dass Paulus früher ungemein herzlich von den Galatern aufgenommen wurde, trotzdem er gerade während seines Aufenthaltes bei ihnen von Anfällen jenes seltsamen und leicht ungünstig zu beurtheilenden Leidens heimgesucht war. Allein die Meinung kann auch eine andere sein. Unter *πειρασμός*, *πειράζω* wird anderswo in den paulinischen Briefen nicht Heimsuchung durch Krankheit, sondern Anfechtung durch Verfolgung verstanden. So I Cor. 10, 13 *πειρασμός ὁμᾶς ὅτι ἐληφεν εἰ μὴ ἀνθρώπινος* u. s. w., *ἀσθενεία* aber steht in der Regel auch von solchen Heimsuchungen, vgl. II Cor. 11, 30: *εἰ κορυψῶσθαι δεῖ, τὰ τῆς ἀσθενείας μου κορυψήσωμι*, nachdem eine lange Aufzählung der vom Apostel ausgestandenen Leiden und Gefahren vorangegangen. Hier nun, in unsrer Stelle, hindert nichts den *πειρασμός* und die *ἀσθενεία* in dem nämlichen Sinne zu nehmen, sobald wir nämlich der im zweiten Kapitel ausführlich besprochenen Ansicht beitreten, dass Galatien die römische Provinz, nicht blos die Landschaft dieses Namens sei. Dann bezieht sich unsre Stelle auf die erste Anwesenheit des Apostels bei den Galatern, d. h. auf seine erste Missionsreise, und wir haben dann bei der Schwachheit des Fleisches und der Anfechtung, von denen Paulus damals heimgesucht wurde, einfach an die Verfolgungen zu denken, die damals über ihn ergingen. Nach Act. 13, 50 erfuhr er nebst seinem Begleiter Barnabas in Antiochia Pisidiens *διωγμόν* und wurde vertrieben, in Ikonium, 14, 5, kam es zu einer *ὁρμή τῶν ἐθνῶν τε καὶ Ἰουδαίων*

... ὑβρίσαι καὶ λιθοβολῆσαι αὐτούς, in Lystra nahm man sie zuerst mit göttlichen Ehren auf, begrüßte den Barnabas als Zeus und den Paulus als Hermes, dann schlug die Stimmung ebenso rasch um und wurde Paulus gesteinigt, λιθάσαντες τὸν Παῦλον ἔσθρον ἔξω τῆς πόλεως νομίζοντες αὐτὸν τεθνηχέναι 14, 19. da ihn aber die Jünger theilnehmend und trauernd umstanden, kam er wieder zu sich und ging in die Stadt. Diese Züge passen auf unsre Galaterstelle offenbar besser, als die Stelle aus dem Bericht über die zweite Missionsreise Act. 16, 6, die man gewöhnlich hieherzieht und von der wir bereits oben gezeigt haben, dass sie diese Deutung nicht zulässt. Die ἀσθένεια τῆς σαρκός, der πειρασμός ἐν τῇ σαρκί μου ist dann eben die Steinigung des Paulus, das hülflose Daliegen als Halbtodter, das von ihnen nicht zu spöttischen Bemerkungen missbraucht, nicht mit ἐξουθενεῖν oder ἐκπύειν beantwortet wurde. Man könnte sogar das folgende: ὡς ἄγγελον θεοῦ ἐδέξασθαι μὲ direkt auf die Meinung der Galater, Paulus sei Hermes, der Götterbote, beziehen, doch ist es von den dortigen Bewohnern gesagt, die dann von Paulus bekehrt wurden, und wird eher auf die Aufnahme der christlichen Predigt gehen, wie diese dem Paulus entgegengebrachte Verehrung dann v. 15 noch stärker und weiter ausgeführt ist.

So erhält diese Stelle, abermals durch die Beziehung auf den Bericht der Apostelgeschichte, ein neues Licht. Statt des sehr sonderbaren Sinnes, den die Exegeten ihr abgewonnen haben, erhalten wir eine einfache Erinnerung an die äusseren Umstände, die bei der ersten Verkündigung des Evangeliums an die Galater stattfanden. Statt der Annahme, Paulus habe wegen eines Krankheitsanfalles und also eigentlich contre coeur und als schwer Leidender die Galater bekehrt, erhalten wir eine ganz passende Erinnerung an die Anfechtungen, die Paulus damals von der feindseligen Bevölkerung zu erleiden hatte, in denen sich aber die Treue der Brüder um so glänzender zeigte.

Nun wendet sich der Apostel wieder zu der trüben Gegenwart. Euer Feind bin ich also geworden, indem ich euch die Wahrheit sagte? Sie eifern um euch nicht schön, sondern sie wollen euch

ausschliessen, damit ihr um sie eifert. Hier ist das Spiel mit dem Worte ζῆλον, ζῆλοῦσθαι v. 17. 18 bemerkenswerth. Früher haben die Galater dem Paulus ihren ζῆλος zugewendet, jetzt eifern um sie die Gegner, in der eigennützigen Absicht, dass die Galater dann, von Paulus abgetrennt, um sie eifern sollen. Dieses Eifern oder Uneifertwerden ist etwas gutes, und sollte um das Rechte und Wahre allezeit stattfinden. Aber auch dieser Satz giebt zu Bedenken Anlass. Das ζῆλον in v. 17 ist noch zu verstehen, aber das ζῆλοῦσθαι v. 18 ist fast unverständlich. Nimmt man es als Medium, wie die meisten Aelteren thaten, so verstösst die Form nicht nur gegen den griechischen Sprachgebrauch, sondern man müsste auch annehmen, dass Paulus, der eben noch v. 17 ζῆλον geschrieben hatte, in einer unerklärbaren Laune nun auf einmal dasselbe mit ζῆλοῦσθαι bezeichne. Fasst man es dagegen als Passiv, wie nun die grammatisch gewissenhafteren neueren Ausleger thun, so weiss man nicht, ob es sich auf Paulus, oder auf dessen Gegner, oder auf die Galater bezieht, oder ob es endlich impersonell zu nehmen ist: gut ist's, dass geeifert werde u. s. w. In dieser Unklarheit bleibt die Sache hier schweben, bis die Parallele II Cor. 11, 2 ζῆλῳ ἡμεῖς θεοῦ ζήλω erklärt, wie dieses Wort hier als Reminiscenz sich mag eingedrängt haben aus einer Stelle, wo es freilich viel passender steht, nämlich im Sinne der eifersüchtigen Liebe des Apostels zu seiner Gemeinde, die er als eine reine Jungfrau Christo zuführen will. Auffallender noch als dieses Spiel mit dem ζῆλον ist der Ausdruck: ἐκλείπει ὑμεῖς θέλουσιν, wo die Ausleger wieder fragen: von wem oder wovon denn ausschliessen? Sieffert antwortet: von nichtjudaistischen Lehrern, aber seit wann schliesst man denn Jemand von Lehrern aus und nicht vielmehr von einer Gemeinschaft? Holsten erklärt, von der messianischen Gemeinde mit ihren Heilsgütern, und so wird es wohl auch sein, nur dass der Ausdruck ausschliessen bereits auf eine geschlossene kirchliche Organisation hinweist, auf eine einheitliche christliche Kirche, welche schon Excommunication handhabt. Das gehört aber nicht in das Zeitalter des Paulus, sondern in weit spätere Zeiten, weswegen

wohl auch der Syrer ἐγκαλεῖσθαι las, einschliessen, was zwar auch sonderbar ist, aber doch eher an den Zwang des judaistischen Gesetzes, also an etwas der Zeit des Paulus angehörendes denken lässt.

Im Folgenden lassen sich nun zwar die herzlichen Töne, die dem Apostel zu Gebote stehen, um die verirrtten Gemeinden zurückzulocken, nicht verkennen. Aber das Bild τέκνα μου οὐδὲ πάλιν ὠδίνῳ erinnert doch sehr an das analoge I Cor. 4, 15 ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα. Da ist der Apostel der Vater der Gemeinde, der er das geistige Leben geschenkt hat, hier soll er die Mutter sein, was etwas ungeschickt lautet und eher Nachahmung sein wird als Original.

Doch, der ganze kleine Abschnitt ist ein persönlich gehaltenes Zwischenstück zwischen zwei dogmatischen Ausführungen. Es soll da der Eindruck einer besonders lebendigen, im Gemüthstone geführten Zwiesprache zwischen dem Apostel und den abtrünnig gewordenen Galatern hervorgerufen werden, und dieser Eindruck wird auch theilweise erreicht, nur dass die verschiedenen, aus mancherlei Reminiscenzen zusammengefügtten Worte doch nicht so recht zu einem Ganzen zusammengehen und manches Einzelne unklar und zweideutig bleibt.

Es folgt nun die angeführte Vergleichung des jüdischen und des christlichen Principis unter dem Bild der beiden Stammütter Sara und Hagar. Wir haben dieses Bild schon oben besprochen, und heben hier nur den Satz v. 25 hervor, wo von dem jetzigen Jerusalem, der Hagar, gesagt wird δουλεύει γὰρ μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς. Was für Knechtesdienst ist da gemeint? Die neueren Ausleger finden meist, der Dienst des mosaischen Gesetzes. Nun kann allerdings mit δουλεύειν der Knechtesdienst der Satzungen an sich wohl bezeichnet werden, wie ja unmittelbar nachher die Galater gewarnt werden, sich das Joch der Knechtschaft (δουλείας) nicht wieder aufbalsen zu lassen. Aber zu dieser Auffassung passt nicht das Subjekt: das heutige Jerusalem mit seinen Kindern. Wenn von Stadt und Volk die Rede ist, so ist nicht an eine moralische, sondern an eine politische Knechtschaft zu denken, im andern Falle



müsste das Subjekt anders bezeichnet sein. Daher denkt schon Pelagius, dem einige Neuere beigetreten sind, vielmehr an die Knechtschaft unter dem Scepter Roms. Von solcher Knechtschaft kann aber erst im eigentlichen Sinne die Rede sein nach der Zerstörung Jerusalems, womit die Selbständigkeit des jüdischen Volkes, die ja unter den Statthaltern immer noch in gewissen Grenzen geachtet worden war und von Zeit zu Zeit der Regierung einheimischer Fürsten, Herodes Agrippa I und II, Platz gemacht hatte, vollends zu Ende ging. Daher sagen auch die Juden im Johannesevangelium 8, 33: οὐδενὶ δεδουλεύκαμεν πρότερον, wir sind nie in einer Dienstbarkeit gestanden. Erst seit 70 ist das jüdische Volk mit seiner von den Römern eroberten und bewachten Hauptstadt völlig in die römische Slaverei dahingegeben. Daher liegt in unserer Stelle für den, der sehen will, ein deutlicher Wink in Betreff des Terminus a quo, über den unser Brief nicht hinaufgerückt werden darf.

Es folgt nun von 5, 1 an der eigentlich paränetische Theil. Dieser bietet wenig Auffallendes, es sind die gewöhnlichen Ermahnungen, die uns in den paulinischen Briefen begegnen, verbunden mit Zurufen, wie sie die besondere Situation der Leser nahe legt. Zu Anfang 5, 2–6 steht eine nachdrückliche Warnung vor der Beschneidung, da diese das Halten des ganzen Gesetzes nach sich ziehe. Das Trachten nach Gesetzesgerechtigkeit ist ein Herausfallen aus der Gnade, der christliche Standpunkt ist vielmehr, durch den Geist aus dem Glauben der Hoffnung der Gerechtigkeit entgegenzuharren — ein wahres Inventar der gebräuchlichsten paulinischen Begriffe in summarischer Form: πνεῦμα, πίστις, ἐλπίς, δικαιοσύνη. Seltsam schliesst dieses Stück mit dem Satze, es komme in Christo weder auf Beschneidung noch auf das Gegentheil an, sondern auf Glauben, der durch Liebe wirke. Derselbe Satz kommt ganz am Schlusse des Briefes nochmals vor, in der Form: weder die Beschneidung ist etwas, noch die Vorhaut, sondern ein neues Geschöpf (6, 15), und ebenso steht er im I Cor. Brief 7, 19 mit neuem Nachsatz: sondern Halten der Gebote Gottes. Es kann dieser Satz an unsrer Stelle um so mehr als Entlehnung aus I Cor. betrachtet werden, als er

hier dem Ziel der Ermahnung, von der Beschneidung abzuhalten, widerspricht, wenn die Beschneidung gleichgültig ist, so kann sie nicht vom christlichen Heile ausschliessen.

5, 7—12 enthält wieder belebte Discussion des Apostels mit den Galatern, ähnlich wie 4, 12—20. V. 9 bemerken wir darin gleichfalls einen alten Bekannten, den Satz nämlich aus 1 Cor. 5, 6 ein wenig Sauerteig versäuert den ganzen Teig, völlig mit denselben Worten wiedergegeben. V. 11 sodann bringt wieder ein räthselhaftes ἔτι, wie es der Eingang 1, 10 bereits aufzuweisen hatte: εἰ περιτομήν ἔτι ζηροῦσθε, τί ἔτι θυώσκει; also hatte Paulus früher die Beschneidung gepredigt? So versteht es in der That Hausrath<sup>1)</sup>, und dies scheint in den Worten zu liegen. Denn dass das ἔτι nicht zum Subjekt, sondern zum Objekt gehöre, und blos besage, jetzt bestehe für die Christen keine Beschneidung mehr, will uns, trotz der Urtheile der neuesten Ausleger, nicht möglich erscheinen. Besser ist die Beziehung auf Paulus selbst jedenfalls, dann aber darf man nicht mit de Wette u. A. an die Zeit vor seiner Bekehrung denken, wo ja Paulus als Jude keinen Anlass hatte, die Beschneidung zu predigen, sondern eben mit Hausrath nur an eine frühere Periode der christlichen Verkündigung des Paulus, von der wir freilich sonst nichts wissen, und die mit der eigenen Darstellung des Galaterbriefes in Cap. 1 u. 2 schwer zu vereinigen ist. Möglich, dass hie mit der Paulus des Galaterbriefes mit seiner antijudaistischen Principienschärfe von der früheren, mehr vermittelnden Auffassung des nämlichen Apostels gesondert werden soll.

Der fromme Wunsch, in dem diese erneute Bekämpfung der Beschneidung gipfelt: ὄφελον καὶ ἀποκόψονται οἱ ἀναστατούντες ὕμῃς ist mit seiner Steigerung der Beschneidung zur Verschneidung kaum erträglich und man wundert sich billig, dass die neueren Ausleger, auch die orthodoxen, daran keinen Anstoss nehmen. Calvin hatte ein feineres Gefühl, er fand diese Bedeutung des Wortes hier unzulässig und wollte erklären, möchten sie untergehen, andere, noch milder: möchten sie von der christlichen Gemeinschaft abgetrennt

<sup>1)</sup> S. o. S. 125.

werden. Es ist richtig, dass das Wort nur im ersteren Sinne hier verstanden werden kann, aber in eines Apostels und zwar in eines gebornen Juden Munde wird es sich schwerlich denken lassen.

Mit der Ermahnung, die Freiheit nicht dem Fleische zum Anlass werden zu lassen, wird nun 5, 13 der Uebergang gemacht zu den eigentlichen sittlichen Ermahnungen. Der erste Gedanke, der uns da begegnet, ist der, dass die Liebe des Gesetzes Erfüllung ist, ein Gedanke, der Röm. 13, 8—10 viel vollständiger ausgeführt wird. Dass wir in der Römerstelle das Original haben und in unsrer Stelle die Nachbildung, ergibt sich aus zwei Merkmalen. Zuerst ist die Verbindung: nicht die Freiheit zum Anlass dem Fleisch, sondern durch die Liebe dienen einander, eine ziemlich harte. Anlass dem Fleische giebt die Freiheit vielmehr, indem sie zu einem Leben in fleischlichen Lüsten auffordert, dass das Fleisch auch in Zwietracht sich äussert, ist nicht das naheliegende, sondern das abgeleitete. Ferner mündet die Anwendung dieses Gedankens 5, 15 in die Bemerkung aus, wenn ihr einander beisset und fresset, so sehet, dass ihr nicht von einander aufgezehrt werdet. Nun hat der ganze Brief bisher von Streitigkeiten der Galater unter sich uns kein Wort gesagt, sondern seine Voraussetzung ist überall die, dass die Galater durch gemeinsamen Abfall von Paulus sein Eingreifen nöthig machen. Unser Satz hier schwebt also in der Luft und gehört eher in die Situation der Korintherbriefe, die ja von Zwistigkeiten unter den Gemeindegliedern ausgehen, namentlich I Cor. 1, 10ff.

Die folgende Stelle mit der Aufzählung der Werke des Fleisches und der Frucht des Geistes haben wir schon oben in ihr grosses Licht gesetzt. Sie ist in der That eine Verbindung von Gedanken aus Röm. 7, 8, 14, 6, 14 mit der Stelle I Cor. 6, 9, auf die durch die Formel καὶ ὡς προεῖπον ausdrücklich hingewiesen wird. Hier fragen wir nur noch, ob die Aufzählung aller der Sünden als Werke des Fleisches sonst nichts befremdliches hat. Es sind unter diesen nicht nur die Sünden begriffen, die aus der Sinnlichkeit stammen, wie *πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια*, sondern auch eine Reihe anderer, die mehr Verirrungen des Geistes sind, wie *εἰδωλολατρεία, φαρμακεία*

oder Sünden der Selbstsucht, wie ἔχθρα, ἔρις, ζήλος u. s. w. Nun bildet für die neueren Ausleger und biblischen Theologen gerade unsere Stelle einen Hauptbeweis dafür, dass Paulus unter σάρξ nicht bloß die Sinnlichkeit versteht, wie dies der hellenistische Sprachgebrauch bei Epikur, Plutarch u. s. w. an die Hand giebt, sondern dass er auf alttestamentlicher Basis die σάρξ als das sündige Wesen des Menschen überhaupt fasse<sup>1)</sup>. Durch die erkannte Abhängigkeit unsrer Stelle von I Cor. 6, 9 stellt sich nun dieses Verhältniss so, dass dort einfach die verschiedenen Arten von Sündern aufgezählt werden, wo sich die Zusammenstellung von sinnlichen und Selbstsuchtssündern von selbst erklärt. Dass diese hier sämmtlich unter den Begriff der ἐργα σαρκός zusammengefasst werden, ist also dann bloß zufällig herbeigeführt, dadurch dass der v. 13–18 herrschende Begriff σάρξ auf diese anderswo hergeholte Aufzählung übergreift. Es ergibt sich daraus, dass Paulus unter σάρξ eben einfach die Sinnlichkeit versteht, wie dieser Begriff im Hellenismus unter dem Einfluss der platonischen Philosophie<sup>2)</sup> sich ausgebildet hat, und dass die biblisch-theologischen Folgerungen, die auf unserer Stelle basiren, nach Aufhellung des kritischen Verhältnisses derselben dahinfallen. Damit soll übrigens nicht geleugnet werden, dass die paulinischen Briefe von der Sünde einen tieferen Begriff haben, als der Hellenismus ihn hatte, so gut das christliche πνεῦμα etwas anderes ist, als der blosse Menschegeist.

Das sechste Kapitel würde zu der bereits gemachten Beobachtung, dass im Galaterbrief Worte aus den drei übrigen paulinischen Briefen verwendet sind, wieder reichlichen Stoff bieten. Wir verweisen indessen hiefür auf die von Bruno Bauer<sup>3)</sup> auch hier wieder zuerst gegebenen kurzen Nachweisungen, die unter der ungenießbaren Schale feindseligen Spottes doch in der Regel einen werthvollen Kern richtiger Wahrnehmung bergen. Die von ihm

<sup>1)</sup> Vgl. z. B. Gremer, bibl. theol. Wörterbuch der N.T.lichen Gräcität, Art. σάρξ am Schlusse.

<sup>2)</sup> Siehe auch Lüdemann, Anthropologie des Paulus, S. 19. 70.

<sup>3)</sup> Kritik der paulin. Briefe, S. 68 ff.

aufgezeigten Parallelen sind: Gal. 6, 1 = Röm. 8, 9 (I Cor. 2, 13). I Cor. 4, 21; Gal. 6, 2 = Röm. 15, 1. 3, 27. 8, 2; Gal. 6, 3 = I Cor. 8, 2; Gal. 6, 6 = I Cor. 9, 7—13; Gal. 6, 7 = I Cor. 6, 9. 15, 33 (II Cor. 9, 6); Gal. 6, 9 = II Cor. 4, 1. (16); Gal. 6, 14 = I Cor. 2, 2; Gal. 6, 17 = II Cor. 4, 10. Diese Nachweisungen der Gedanken und Worte unseres Kapitels in Stellen anderer paulinischer Briefe sind freilich nur insofern Beweismittel für die nachbildende Thätigkeit des Verfassers des ersteren, als es gelingt darzuthun, dass der Zusammenhang in dem sie im Galaterbriefe stehen, kein natürlicher und originaler ist<sup>1)</sup>. Im andern Falle würden sie nur beweisen, dass, wie ja leicht begreiflich ist, der Apostel gewisser Wendungen und Ausdrücke mehrfach in seinen Briefen sich bedient. Es ist daher namentlich darauf zu achten, ob auffallende, auch sonst den Exegeten schwierig gewordene Stellen auf diese Weise eine leichtere Erklärung finden, und dies ist selbstverständlich nicht immer der Fall, wo ein Anklang stattfindet. In unserm Abschnitte sind es aber doch einige Stellen, die an und für sich auffallend genug lauten, um das kritische Urtheil wachzurufen, und nur bei diesen wollen wir noch etwas verweilen.

Seitdem der rein paränetische Ton an die Stelle des polemischen getreten ist, nämlich mit 5, 13, findet sich in unserm Briefe nichts mehr, was auf das besondere Verhältniss des Apostels zu den Galatern, wie es die früheren Kapitel mit seinem Sturm und Drang erfüllt, hinweisen würde. Der Ton ist ruhig belehrend und ermahnend, wie im Schlusstheil des Römerbriefes und man wundert sich billig, dass der Apostel nun mit denselben Gemeinden so herzlich redet, und ihr christliches Leben fortzubauen sucht, wie wenn es ganz gesunde Wurzeln hätte und nicht nach dem übrigen Inhalt des Briefes aufs äusserste bedroht wäre. In dieser Beziehung ist

<sup>1)</sup> Die Constructionen des Zusammenhangs dieses Abschnitts, die Lipsius, Jahrb. f. prot. Theol. 1876 S. 188—192 und neuestens Klöpper, theol. Studien und Skizzen aus Ostpreussen 1887. S. 101—115 gegeben haben, sind m. E. vergebliche Versuche, den compilerischen Charakter des ganzen Stückes zu verschleiern.

namentlich 6, 1 die Anrede *ὁμοῖς οἱ πνευματικοί* befremdlich, ist ferner befremdlich die Ermahnung 6, 6, dass der Schüler dem Lehrer des Wortes gegenüber sich erkenntlich bezeige. Beides passt in den ganzen Ton unseres Briefes so wenig als möglich. Zu der letzteren Ermahnung werfen die Ausleger die Frage auf, ob das *ζωωνεύτω ἐν πᾶσι ἀγαθοῖς* geistig oder leiblich zu verstehen sei, d. h. ob diese Gemeinschaft anbefohlen werde in Bezug auf das sittlich Gute, oder auf Güter im Sinne der Welt. Meyer-Sieffert im Commentar<sup>1)</sup> entscheidet sich nach längerer Verhandlung in der Hauptsache für die erstere Erklärung, es sei eine Ermahnung zu der wahren Gemeinschaft zwischen Lehrer und Schüler im sittlich Guten, der Schüler solle gemeinschaftlich mit dem Lehrer streben und wirken. So habe die Ermahnung zugleich eine Beziehung auf den Hauptinhalt des Briefes, denn eben dieses Verhältniss sei bei den Galatern durch den Einfluss der Pseudoapostel sehr gestört gewesen. Allein das Gezwungene dieser Erklärung sollte doch Jedermann einleuchten. Wenn der Apostel auffordert: es habe der Schüler Gemeinschaft mit dem Lehrer in allen Gütern, so denkt man ganz von selbst an andere paulinische Stellen, in denen das Verhältniss des Schülers zum Lehrer in ähnlicher Weise besprochen wird. So I Cor. 9, 7—14, wo das Recht des Lehrers auf Unterhalt ausführlich sich auseinandergesetzt findet, II Cor. 11, 7—10, 12, 13—18, wo ebenfalls das uneigennützig Verfahren des Paulus gegen die Gemeinde in Korinth als Ausnahme hingestellt und als Ruhm des Apostels in Anspruch genommen wird. Daran lässt sich kaum noch zweifeln, dass in unserer Stelle das nämliche Thema berührt wird. Freilich ist wahr, was Sieffert sagt, dass gegen diese Auffassung „die sonderbare Zusammenhanglosigkeit einer solchen Aufforderung mit dem Vorherigen nicht bloss, sondern auch mit dem Folgenden“ spricht, aber diese beweist eben, wenn man näher zusieht, vielmehr nur, dass wir hier eine Reminiscenz aus andern Briefen etwas unvermittelt eingeflochten finden.

<sup>1)</sup> 7. Aufl. S. 350f.



Das folgende Bild vom Säen und Ernten (v. 7. 8) erinnert ebenfalls an die Stelle II Cor. 9, 6, wo dieses Säen und Ernten von dem Wohlthun gesagt wird, das der Apostel den Lesern empfohlen hat. Da der betreffende Abschnitt die Ermahnung ausführt, die Collecte für die Heiligen in Jerusalem zu befördern, so ergibt diese Parallele zugleich den Anknüpfungspunkt für den in unsrer Galaterstelle scheinbar fehlenden Zusammenhang. Vom Geben des Schülers an den Lehrer kommt der Verfasser durch das zum Geben auffordernde Bild des II Korintherbriefes vom Säen und Ernten zur Verwendung dieses Bildes in anderem Sinne, vom Säen und Ernten nämlich auf Fleisch und Geist. An denselben zweiten Korintherbrief erinnert ferner v. 9 wo sich das ἐγχαράσμεν wiederfindet II Cor. 4, 16. Der in dieser Stelle ausgeführte Gedanke von der bald anbrechenden Zeit der reichen Vergeltung lehrt zugleich, wie Gal. 6, 9 das μηδὲν ἐκλόμενοι zu fassen sein wird. Die Uebersetzung Luther's: ohne Aufhören, ist von den neueren Auslegern meist verlassen worden zu Gunsten der anderen: wenn wir nicht müde werden. Aber, wie Usteri in seinem Commentar mit Recht bemerkt, dann „bekämen wir eine schleppende Wiederholung der Warnung vor dem ἐγχαράσιν“, und die Wortstellung wie die Form des Particips weisen darauf hin, dass es nicht zu χαλὸν ποιῶντες, sondern zu θερίσμεν gehören muss. Es ist also zu übersetzen: wir werden dann auch ernten ohne müde zu werden, d. h. unablässig, und so entspricht es dem αἰώνιον βάρος δόξης in der nahe verwandten Korintherstelle. — Hiermit, und mit der Mahnung Gutes zu thun, namentlich an den Glaubensgenossen, schliesst nun der ermahnende Theil, der in seiner ruhigen Stimmung und seinem den andern paulinischen Paränesen ganz entsprechenden Inhalte nicht erkennen lässt, dass ihm ein so heftiger Brief vorausgegangen.

Zum Schlusse nun aber kommt dieser eigentliche Charakter des Galaterbriefes nochmals zum Ausdruck, und zwar schärfer als je zuvor. Es folgt ein Nachtrag 6, 11–17, in welchem der Gegenstand des Schreibens zusammengefasst wird und den Gegnern das

Stärkste entgegengeschleudert, was ihnen nur gesagt werden kann. Der Nachtrag wird eingeleitet mit den Worten: ἵδετε πηλίκως ὑμῶν γράμμασιν ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρὶ. Der Sinn dieses Satzes kann insofern keinem Zweifel unterliegen, als jedenfalls nach Analogie der andern Briefschlüsse ein Hinweis auf eigenhändiges Schreiben des Apostels im Gegensatz zu der Thätigkeit eines Abschreibers damit gegeben ist. So steht am Schluss des ersten Korintherbriefes (16, 21): ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου und den Römerbrief schreibt, natürlich auf Dictat des Apostels, ein gewisser Tertius, der von sich bemerkt (16, 22): ἀπαύξομαι ὑμῶν ἐγὼ Τέρτιος ὁ γράψας τὴν ἐπιστολὴν ἐν χορίῳ. Der eigenhändige Gruss des Apostels wird sogar II Thess. 3, 17 als σημεῖον eines jeden Briefes angegeben, d. h. als Kennzeichen der Echtheit. In unserer Stelle fragt es sich nun, ob die Bemerkung 6, 11 ebenfalls die Meinung hat, dass Paulus nun noch, nachdem der übrige Brief dictirt worden ist, einen eigenhändigen Nachtrag hinzufügt. So nehmen es in der That die meisten neueren Ausleger, z. B. Holsten und Sieffert. Dem stellen sich aber verschiedene Schwierigkeiten in den Weg. Zunächst muss dann das ἔγραψα Briefstyl sein, d. h. auf die Zeit gehen, wo der Empfänger den Brief lesen wird. Wenn aber sonst in den paulinischen Briefen ἔγραψα steht, so geht es auf das Vorhergehende, ist also wirkliche Vergangenheit. So I Cor. 5, 9 ἔγραψα ὑμῶν ἐν τῇ ἐπιστολῇ, wo der Brief ein früherer, vor dem ersten Korintherbriefe liegender ist, derselbe Fall, der II Cor. 2, 3. 4. 9 wiederkehrt. Röm. 15, 15 geht das ἔγραψα auf den Römerbrief selbst, I Cor. 9, 15 auf das soeben geschriebene. Die einzige Stelle in den paulinischen Briefen, wo das ἔγραψα im Sinne des Briefstyls gefasst werden kann, ist Philem. 19, und auch da ist die andere Auffassung wahrscheinlicher. Denn das ἔγραψα kann sich da sehr wohl auf die unmittelbar vorher ausgesprochene Zusicherung τοῦτο ἐμοὶ ἐλλόγησθαι beziehen, die durch das ἐγὼ Παῦλος ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρὶ, ἐγὼ ἀποτίσω nur bestätigt werden soll. Es ist also mindestens gewagt, das ἔγραψα Gal. 6, 11 im Unterschied von der sonstigen paulinischen Gewohnheit auf das Folgende, statt auf das Vorhergehende zu beziehen. Fer-

ner kann *πηλίκους ὄρων γράμματα* *ἔγραψα* zwar allerdings nicht heissen: welch einen grossen Brief ich euch geschrieben habe, wie noch de Wette und Hofmann erklären, da bei Paulus Brief *ἐπιστολή* heisst und im Accusativ steht, *γράφας τὴν ἐπιστολήν* Röm. 16, 22. Aber wenn man übersetzt: mit wie grossen Buchstaben ich euch schreibe und dies auf das Folgende bezieht, so kehrt der von Usteri (im Commentar) erhobene Einwand mit Recht immer wieder: dass „Paulus gewiss nicht absichtlich den Buchstaben eine besondere Gestalt gab, und daher auch kaum *ἔγραψα* schreiben konnte, bevor er sah, wie dieselben ausgefallen waren“. Die *πηλίκα γράμματα* müssen allerdings besonders grosse Buchstaben sein, aber es sind die, welche Paulus bisher geschrieben hat, und der Sache nach bezeichnet der Ausdruck allerdings den ganzen bisher geschriebenen Brief, auf dessen eigenhändige und sorgfältige Abfassung durch den Apostel damit zum Schlusse noch hingewiesen wird. Daher ist diese Bemerkung sicherlich, wie schon die Kirchenväter urtheilten, als Beglaubigung der Echtheit gemeint, und so gewinnt der „wunderliche Vers, so zwischen Gedanken andern Inhalts eingeschoben“<sup>1)</sup>, seine wohlerwogene Bedeutung. Aber ein solches Echtheitszeichen ist eben in unsrem Sinne ein Anzeichen des Gegentheils, so gut wie die analoge Bethenerung am Schlusse des zweiten Thessalonicherbriefes, 3, 17, längst als das erkannt worden ist. Indem man im Namen des Paulus schrieb, musste man seine Autorschaft bezeugen und wenn dies in andern Briefen durch die eigenhändige Beifügung des Grusses erreicht wurde, so stellt in unserem Falle die eigenhändige Abfassung des ganzen Briefes eine höhere, ja die höchste denkbare Stufe solcher Echtheitsbeglaubigung dar.

Dass ein solches Verfahren in unsern Augen sich als Fälschung darstellt, ist nicht zu bestreiten, aber in den Augen der Zeitgenossen unsres Verfassers hatte es, wie bekannte Exempel in Menge zeigen, einen weit weniger gehässigen Charakter. Je mehr der Inhalt des Briefes ein eigenartiger war, desto nachdrücklicher musste am

<sup>1)</sup> Usteri, im Commentar S. 202.

Schlusse die Abfassung durch den Apostel selbst betont werden, es heisst das für uns soviel, dass wir im Galaterbriefe den reinsten und echtsten Ausdruck des paulinischen Geistes sehen sollen, den Paulus, der gegenüber dem Apostel des Römerbriefes und der Korintherbriefe gleichsam noch mehr in seiner Echtheit, aus seiner eigentlichsten Meinung heraus zu uns redet. — Unser Vers ist übrigens jedenfalls, verstehe man ihn wie man wolle, ein sicheres Anzeichen dafür, dass der Galaterbrief nicht als der erste paulinische Brief in's Dasein trat, sondern schon vor ihm andere existirten. Denn die Betonung von τῇ ἐπιτομῇ χαίρει weist auf Kenntniss des Umstandes hin, dass Paulus sonst nicht eigenhändig geschrieben habe, wie dies in Röm. und I Cor. in der That vorliegt, wo nur der Gruss von Paulus' Hand sein soll. Indem nun hier die eigenhändige Abfassung vom ganzen Brief ausgesagt wird, haben wir dem gegenüber eine Steigerung vor uns, und da der Comparativ das Dasein des Positivs voraussetzt, und nicht umgekehrt, so muss der Galaterbrief andern paulinischen Briefen in der Zeit nachgefolgt sein.

Was nun noch folgt, ist verschärfte Wiederaufnahme der Polemik gegen die Judaisten, und zwar sind es wenige, aber heftige Worte, in denen sich der Groll gegen diese Gegner nochmals Luft macht, Vorwürfe, die fast leidenschaftliche Bitterkeit des Schreibers voraussetzen. Den Gegnern wird vorgeworfen, sie wollen sich nur bei Menschen angenehm machen, sie wollen dadurch dem sie verfolgenden Stachel des Kreuzes Christi entgehen, d. h. dem Widerspruch entinnen, in den das jüdische Verhalten eines Christen mit der grossen Thatsache des Messiaskreuzes tritt. Sie wollen sogar nur unehrlicher Weise die Beschneidung der Galater erzwingen, ohne selbst sich zum vollen Halten der Gesetze verbunden zu erachten, die Beschneidung dieser Heiden soll ihnen einen Triumph bereiten, ähnlich etwa, wie David dem Saul zweihundert Vorhäute der Philister bringt als Preis für die Hand seiner Tochter. Dem gegenüber soll des Apostels Ruhm allein im Kreuz des Herrn bestehen, durch den ihm die Welt gekreuzigt ist, und er der Welt, ein Gedanke, der schon 2, 20 in dem: ich lebe, doch nun nicht

μνημονεύετε μου τῶν δεσμῶν, Eph. 6, 20 τὸ εὐαγγέλιον ὑπὲρ οὗ προ-  
σβέβω ἐν ἀλύσει, Philem. 9 ὡς Παῦλος προσβύτης (= προσβεύτης, Ge-  
sandter), νυνὶ δὲ καὶ δέσμιος Ἰησοῦ Χριστοῦ, ähnlich auch II Tim.  
4, 16—18. Wenn in der letzteren Stelle am Schlusse die Gewiss-  
heit ausgesprochen wird: ῥύσεται με ὁ κύριος ἀπὸ παντὸς ἔργου πο-  
νηροῦ καὶ σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον, so haben wir  
da nur deutlicher ausgeführt, was in unserm Schlusswort des Ga-  
laterbriefes kürzer und verhüllter gesagt ist. Denn der Satz τοῦ  
λοιποῦ κόπους μοι μηδεὶς παρεχέτω· ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ  
ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω lautet in der That, wie Schrader<sup>1)</sup>  
schon gesehen hat, wie ein Abschiedswort, und zwar nicht nur ein  
Abschiedswort von den Lesern, sondern von der Erde und ihrer  
Noth überhaupt. Mache mir hinfort Niemand mehr Mühe, denn  
ich trage die Malzeichen meines Herrn an meinem Leibe, so sagt  
der Apostel, der im Begriff ist, mit der Welt überhaupt abzu-  
schliessen, dem diese Erde und ihre Kämpfe zum Ueberdruß ge-  
worden sind, der sich sehnt, seinem Herrn im Tode nachzufolgen,  
seinem Herrn, dessen Kreuzesleiden schon an seinem Körper sich  
abgeprägt haben in den Eindrücken, welche die Fesseln des Ge-  
fangenen hinterlassen an seinen Gliedern. Danach wäre dann unser  
ganzer Brief, wie er den übrigen drei Hauptbriefen nachgefolgt ist,  
so auch gedacht als Brief aus den letzten Tagen des Lebens Pauli.  
Seinerseits ist er dann das erste Glied geworden in der Kette der  
Gefangenschaftsbrieife, die den einmal angeschlagenen Ton nun  
weiter nachklingen lassen und vom Philipper- bis zum zweiten Ti-  
motheusbrief diese Situation des Apostels noch ausgiebiger benutzen  
und durch schriftliche Denkmale seines Geistes bereichern.

Durch die Prüfung des in den früheren Abschnitten noch nicht un-  
tersuchten Inhalts unseres Galaterbriefes hat sich uns das dort ge-  
fundene Resultat bestätigt. Danach muss der Galaterbrief als lite-

<sup>1)</sup> Der Apostel Paulus, S. 220 ff.

rarisches Produkt nicht des Paulus selbst, sondern der paulinischen Schule angesehen werden und setzt er die Existenz des Römerbriefes und der beiden Korintherbriefe voraus. Seine Abhängigkeit von diesen Vorgängern, und namentlich von dem erstgenannten Briefe hat sich aus der genaueren Betrachtung so mancher einzelnen Stelle ergeben, dass daran nicht wohl mehr zu zweifeln sein wird. Freilich wenn die Sache blos so stände, dass in unserem Briefe mehrfach Ausdrücke, Wendungen, ganze Sätze vorkämen, die sich auch in andern paulinischen Hauptbriefen finden, so wäre damit noch wenig bewiesen. Das kann ja vorkommen und ist für sich allein noch kein Zeichen der Unechtheit. Es ist ganz natürlich, dass derselbe Schriftsteller dieselben Gedanken und theilweise auch Ausdrücke wiederholt verwendet, je nachdem sich ihm dazu Gelegenheit bietet. Bei den kleineren paulinischen Briefen, die man der Unechtheit beschuldigt, führt man gerade den Mangel an echt paulinischem Gedanken- und Sprachgut als Zweifelsgrund an und verzeichnet die Ausdrücke sorgfältig, die in den Hauptbriefen nicht vorkommen, weil man an solchen erkennen kann, dass ein Anderer schreibt, als der Apostel, der so zu schreiben nicht gewohnt ist. Danach könnte also die entgegengesetzte Erscheinung, die Uebereinstimmung zwischen so mancher Stelle unsres Briefes und andern paulinischen Stellen nur zu dessen Gunsten sprechen.

Allein, so liegt die Sache eben nicht. Diejenigen Stellen unsres Briefes, die uns Anlass gaben, nach Parallelen in andern Briefen uns umzusehen, waren solche, bei denen der Zusammenhang zu wünschen übrig liess, wo Gedanke und Ausdruck nicht recht natürlich erschienen, wo man sich fragen musste, ob die bisherigen Erklärungen nicht alle gezwungen und gekünstelt geblieben seien. Der Blick auf andere Briefe, in denen derselbe Gedanke oder Ausdruck in anderem Zusammenhange vorkam, gab dann zugleich die Erklärung für das bisher nicht völlig Begriffene, es zeigte sich nun, dass dieser oder jener Stein, der seiner Form nach in das Gefüge des Galaterbriefes nicht recht passte, aus einer Mauer gebrochen war, für die er ursprünglich zubehauen gewesen, und in



die er auf's beste hineinpasste, und so gewannen die einzelnen Beobachtungen immer mehr Halt und Bestimmtheit, bis das Resultat schliesslich feststand. Wie ein angezündetes Licht zunächst nur seine nächste Umgebung klar erkennen lässt, das Auge dann aber nach und nach von hier aus auch Entfernteres zu erkennen anfängt und das Dämmer sich ihm immer mehr zur Deutlichkeit lichtet, so hat uns das Licht, das aus den parallelen Abschnitten des Römerbriefes auf den dogmatischen Theil unsres Briefes fiel, nach und nach auch den übrigen Inhalt desselben erhellt und Vieles in eine neue Beleuchtung gerückt, in der es sich besser erkennen liess als zuvor. So hilft das Ganze dem Einzelnen und das Einzelne dem Ganzen und es entsteht eine Ueberzeugung, die so wohl begründet sich weiss, als es in solchen schwierigen und streitigen Dingen dem forschenden Verstand überhaupt gegeben ist etwas zu erkennen.

Diese Ansicht lässt sich in Betreff unseres Briefes folgendermassen formuliren. Nach dem Römerbrief und den beiden Korintherbriefen und mit Anlehnung an sie ist unser Galaterbrief geschrieben von einem Pauliner, der den Gegensatz des freigesinnten Heidenchristenthums gegen das vordringliche Judenthumb, welcher in jenen drei Briefen sich in allmählicher Steigerung ausgesprochen hatte, auf die Spitze trieb, und mit der vollen Wucht des überlegenen Geistes die Tendenzen seiner Zeit geisselte, die das Christenthum wieder jüdisch machen wollten. Im dogmatischen Theile führt der Brief die Argumente aus, die der erste Haupttheil des Römerbriefes an die Hand gab, die Beweisführung nämlich, dass der Mensch gerechtfertigt werde aus Glauben ohne des Gesetzes Werke durch die in Christo von Gott dargebotene Versöhnung. Diese Beweisführung schliesst in sich das rechte Verständniss des alten Testaments, wo der wahre Heilsweg an Abrahams Vorbild nachgewiesen wird. Sie geht über das im Römerbrief schon dargelegte hinaus in den beiden Punkten, dass das Gesetz nur mittelbar von Gott kommt, indem es nämlich durch Vermittlung der Engel gegeben wird, und dass das Judenthum mit dem Heidenthum

auch in seiner Gotteserkenntniss auf eine Stufe gestellt wird, indem beide nur als Dienst der Himmelskörper erscheinen. Im historischen Theile erscheint der Brief als Gegenschrift gegen die Apostelgeschichte, die den Apostel Paulus als zu nachgiebig dem Judenthum und zu unselbständig den Uraposteln gegenüber geschildert hatte. Ihr gegenüber wird der Apostel in seiner principiellen Stellung zum Judenthum und seiner apostolischen Selbständigkeit dargestellt, und der Auffassung der Apostelgeschichte Punkt für Punkt eine reinere gegenübergestellt, wobei die Berichte derselben zu Grunde liegen, ohne dass in einzelnen Fällen anderweite Kunde ausgeschlossen wäre (Gal. 2, 11). In den übrigen Parthieen des Briefes hält sich der Verfasser meist an Vorbilder aus den drei vorausgegangenen paulinischen Hauptbriefen, die er aber in selbständiger Weise verwerthet und dem Zwecke des neuen Briefes entsprechend bearbeitet. Die Gestalt eines Sendschreibens an die Galater hat der Brief erhalten, weil die Literaturgattung der Apostelbriefe nun einmal vorhanden war, und da die Gemeinden von Rom und Korinth bereits ihre Briefe erhalten hatten, so bot sich die aus der ersten Missionsreise der Apostelgeschichte bekannte galatische Provinz als der passende Schauplatz dar, indem dort der Apostel von den Verfolgungen der Juden zuerst zu leiden gehabt hatte. Da der Galaterbrief den drei andern Hauptbriefen sich anschloss und bereits der Römerbrief seine historische Situation in dem letzten Aufenthalt des Apostels in Korinth, kurz vor seiner Gefangennahme in Jerusalem gewählt hatte, so ergab sich die Zeit der römischen Gefangenschaft als äussere Voraussetzung des Schreibens. In seiner Gefangenschaft erhält Paulus Nachricht von dem drohenden und theilweise bereits eingetretenen Abfall der galatischen Gemeinden von seinem Evangelium und schon im Begriff mit der Erde abzuschliessen richtet er diesen Brief als lautersten Ausdruck seines Geistes und seiner Meinung an die irre gewordenen Gemeinden, einen Brief, aus dem man die eigentliche Stellung des Apostels gegenüber dem Judaismus aufklarste soll erkennen können. Geschrieben wird der Brief alsdann sein nicht nur lange nach dem Untergang des jüdischen Volkes und

Staates (4, 25), sondern auch erst nach der Apostelgeschichte. Da letztere Schrift nicht vor dem Anfang des zweiten Jahrhunderts entstanden sein kann, wie für die Lukasschriften überhaupt schon ihre Bekanntschaft mit Josephus beweist, so wird der Galaterbrief unter die Regierung Hadrians zu setzen sein, und zwar nach 120 p. Chr.

Dieser Ansicht wird man nun allerdings entgegenhalten, dass sie Unmögliches behauptet. Ein so frischer, lebendiger Brief wie der Galaterbrief, trage zu sehr den Stempel des paulinischen Geistes, als dass ihn ein blosser Nachahmer verfasst haben könne. Er sei ein Werk aus einem Guss, und mache keineswegs den Eindruck einer Flickarbeit auf Grund anderer Briefe. Dieser Einwand ist sehr begreiflich und die Ansicht vom Galaterbriefe, die ihm zu Grunde liegt, ist lange genug auch von dem Verfasser getheilt worden. Aber wie es dennoch mit dem dogmatischen und historischen Inhalt unsres Briefes steht, ist schon gezeigt worden, und was die Unmöglichkeit betrifft, dass ein Späterer dergleichen schaffen könne, so kommt es nur darauf an, was für eine Persönlichkeit der Spätere ist. Man braucht in ihm keineswegs einen blossen Nachahmer zu sehen, es kann ein Pauliner sein mit selbständiger, scharfausgeprägter geistiger Individualität, der die Schlagworte des Paulinismus der älteren Briefe in neuer, geistvoller Weise zu verwenden und das Einzelne zu einem neuen Ganzen zusammenzuschliessen versteht. In solchen Fragen vergisst man leicht, dass ein dem Paulus nur zugeschriebener Brief darum noch nicht ein elendes Machwerk eines unselbständigen Nachahmers zu sein braucht. Wenn eine bedeutende, geistesmächtige Persönlichkeit dahintersteht, so wird das Werk auch ihren Stempel tragen trotz der theilweisen Anlehnung an Früheres.

Doch, darüber und über manches andere Einzelne lässt sich von unserem Briefe aus allein nicht urtheilen. Es ist nöthig, die drei andern paulinischen Hauptbriefe mit in die Untersuchung hineinziehen und diese vier zusammen als Ganzes zu verstehen. Eine Kritik dieser drei Hauptbriefe in allen Einzelheiten ist hier

nicht beabsichtigt, es soll nur das gegeben werden, was der beim Galaterbrief entwickelten Ansicht als nothwendiger Hintergrund dient. Denn dass die Unechtheitserklärung des Galaterbriefes auch die der andern Hauptbriefe nach sich zieht, ist so klar, dass darüber kein Wort verloren zu werden braucht. Die vier Briefe sind einander in Inhalt und Form so nahe verwandt, dass sie miteinander stehen und fallen, und das Wesen des Galaterbriefes kann überhaupt erst dann verstanden werden, wenn die Hauptbriefe alle als Produkte nicht des Apostels selbst, sondern einer paulinischen Schule sich historisch begreifen lassen. Daher wird es nun nicht zu vermeiden sein, dass so weit als nöthig auch noch die bei den andern Hauptbriefen in Betracht kommenden Fragen in Untersuchung gezogen werden.

Staates (4, 25), sondern auch erst nach der Apostelgeschichte. Da letztere Schrift nicht vor dem Anfang des zweiten Jahrhunderts entstanden sein kann, wie für die Lukasschriften überhaupt schon ihre Bekanntschaft mit Josephus beweist, so wird der Galaterbrief unter die Regierung Hadrians zu setzen sein, und zwar nach 120 p. Chr.

Dieser Ansicht wird man nun allerdings entgegenhalten, dass sie Unmögliches behaupte. Ein so frischer, lebendiger Brief wie der Galaterbrief, trage zu sehr den Stempel des paulinischen Geistes, als dass ihn ein blosser Nachahmer verfasst haben könne. Er sei ein Werk aus einem Guss, und mache keineswegs den Eindruck einer Flickarbeit auf Grund anderer Briefe. Dieser Einwand ist sehr begreiflich und die Ansicht vom Galaterbriefe, die ihm zu Grunde liegt, ist lange genug auch von dem Verfasser getheilt worden. Aber wie es dennoch mit dem dogmatischen und historischen Inhalt unsres Briefes steht, ist schon gezeigt worden, und was die Unmöglichkeit betrifft, dass ein Späterer dergleichen schaffen könne, so kommt es nur darauf an, was für eine Persönlichkeit der Spätere ist. Man braucht in ihm keineswegs einen blossen Nachahmer zu sehen, es kann ein Pauliner sein mit selbständiger, scharfausgeprägter geistiger Individualität, der die Schlagworte des Paulinismus der älteren Briefe in neuer, geistvoller Weise zu verwenden und das Einzelne zu einem neuen Ganzen zusammenzuschliessen versteht. In solchen Fragen vergisst man leicht, dass ein dem Paulus nur zugeschriebener Brief darum noch nicht ein elendes Machwerk eines unselbständigen Nachahmers zu sein braucht. Wenn eine bedeutende, geistesmächtige Persönlichkeit dahintersteht, so wird das Werk auch ihren Stempel tragen trotz der theilweisen Anlehnung an Früheres.

Doch, darüber und über manches andere Einzelne lässt sich von unserem Briefe aus allein nicht urtheilen. Es ist nöthig, die drei andern paulinischen Hauptbriefe mit in die Untersuchung hineinziehen und diese vier zusammen als Ganzes zu verstehen. Eine Kritik dieser drei Hauptbriefe in allen Einzelheiten ist hier

nicht beabsichtigt, es soll nur das gegeben werden, was der beim Galaterbrief entwickelten Ansicht als nothwendiger Hintergrund dient. Denn dass die Ueetheitserklärung des Galaterbriefes auch die der andern Hauptbriefe nach sich zieht, ist so klar, dass darüber kein Wort verloren zu werden braucht. Die vier Briefe sind einander in Inhalt und Form so nahe verwandt, dass sie miteinander stehen und fallen, und das Wesen des Galaterbriefes kann überhaupt erst dann verstanden werden, wenn die Hauptbriefe alle als Produkte nicht des Apostels selbst, sondern einer paulinischen Schule sich historisch begreifen lassen. Daher wird es nun nicht zu vermeiden sein, dass so weit als nöthig auch noch die bei den andern Hauptbriefen in Betracht kommenden Fragen in Untersuchung gezogen werden.

---



## Zweite Abtheilung.

# Kritische Bemerkungen zu den paulinischen Hauptbriefen.

### Erstes Kapitel.

Die richtige Reihenfolge der vier Hauptbriefe.

In Bezug auf die Reihenfolge, in welcher die paulinischen Hauptbriefe nacheinander geschrieben sind, herrscht gegenwärtig die Ansicht, dass der Galaterbrief vorangehe, ihm der erste und zweite Korintherbrief folge und der Römerbrief den Schluss dieser Reihe bilde. Man reiht diese Briefe dann in der Regel so in das aus der Apostelgeschichte bekannte Leben des Apostels Paulus ein, dass der Galaterbrief um 55 p. Chr. in Ephesus, der erste Korintherbrief Anfang 58 ebendasselbst, der zweite im Herbst des nämlichen Jahres in Macedonien und der Römerbrief Anfang 59 in Korinth geschrieben sei.

In Betreff des Galaterbriefes war es eines der Resultate unsrer bisherigen Untersuchung, dass diese Ansetzung als irrig betrachtet werden müsse, und dieser Brief vielmehr den Schluss der Reihe bilde. Dies folgte in erster Linie aus dem Abhängigkeitsverhältniss, in dem dieser Brief zum Römerbriefe steht, in zweiter aus der Stelle 5, 21, in der eine deutliche Rückweisung auf I Cor. 6, 9 enthalten ist, in dritter endlich aus dem Schluss des Briefes, der vom gefangenen und den Mühen des Erdenlebens den Abschied gebenden

Apostel geschrieben sein will. Es ist nothwendig, hier nochmals kurz auf das zweite der angegebenen Merkmale zurückzukommen, da es auch für die Bestimmung der andern Briefe von Wichtigkeit ist.

Das *ὡς προσῆκον* Gal. 5, 19—21 ist in der That, richtig verstanden, für sich allein schon Beweis genug, dass der Galaterbrief den ersten Korintherbrief voraussetzt. An und für sich könnte man es ja mit den älteren und neueren Exegeten auf eine mündliche Belehrung beziehen, welche der Apostel den Galatern bei seiner früheren Anwesenheit ertheilt hätte. Von dem Inhalt solcher Mittheilungen wissen wir aber nichts bestimmtes, es ist also zunächst nur Vermuthung, dass sie werden stattgefunden haben und zwar mit diesem bestimmten Inhalt. Dagegen bietet die Stelle I Cor. 6, 9. 10 alle wesentlichen Elemente dar, die bei einer solchen Berufung auf früher Gesagtes verlangt werden können. Wir setzen die beiden Stellen zur Vergleichung einander gegenüber.

I Cor. 6, 9. 10 ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν; μή πλανᾶσθε· οὔτε πόρνοι οὔτε εἰδωλολάτραι οὔτε μοιχοὶ οὔτε μαλακοὶ οὔτε ἄρσενόκοιται οὔτε κλέπται, οὔτε πλεονέχται, οὐ μέθυσοι, οὐ λοίδοροι, οὐχ ἄρπαγες βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσιν.

Gal. 5, 19—21 φανερά δέ εἰσιν τὰ ἔργα τῆς σαρκὸς, αἵτινά εἰσιν πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια. εἰδωλολατρεῖα, φαρμακεία, ἐχθραὶ, ἔρις, ζήλος, θυμὸς, ἐριθείαι, διχόστασις, αἵρέσεις, φθόνοι, (φόνου), μέθαι, κῶμοι, καὶ τὰ ὅμοια τούτοις, ἃ προλέγω ὑμῖν καθὼς προσῆκον, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν.

Vergleicht man die beiden Stellen, so zeigt sich, dass nicht nur die Hauptstichworte wie *πορνεία* und *εἰδωλολατρεῖα* und zwar diese beiden in enger Verbindung an beiden Orten die nämlichen sind, sondern dass auch dem Worte nach verschieden benannte Laster der Sache nach an beiden Orten gleich vorkommen. Namentlich aber ist der Nachsatz: sie werden das Reich Gottes nicht ererben, so wörtlich derselbe, dass die Uebereinstimmung in die

Augen springt. Welches von beiden ist nun natürlicher: anzunehmen, dass die Galaterstelle sich auf eine bloß vorauszusetzende mündliche Mittheilung beziehe, oder auf diese schriftliche, die im Uebrigen allen Erfordernissen, die man an ein derartiges Citat stellen kann, entspricht und der nur die Meinung entgegensteht, der Galaterbrief müsse vor dem ersten Korintherbriefe geschrieben sein? Es ist doch zunächst zu prüfen, ob diese Meinung nicht am Ende ein blosses Vorurtheil sein könnte, ehe man solch einen wirklichen Anhaltspunkt achtlos zur Seite wirft. Unsres Erachtens geht das *προεῖπον* ganz sicher auf die erwähnte Korintherstelle und wir sehen also dann aus ihm nicht nur, in welcher Reihenfolge diese beiden Briefe nacheinander geschrieben sind, sondern wir lernen auch, dass der Verfasser des Galaterbriefes den Apostel Paulus den Galatern etwas wiederholen lässt, was er zuvor nicht diesen, sondern den Korinthern geschrieben hat. Das bedeutet dann nichts Geringeres, als dass der Paulus der vier Hauptbriefe an die ganze christliche Kirche schreibt, dass die Adressen der einzelnen Briefe bloß Einkleidung sind, dass die Leser des jüngsten Briefes die älteren kennen, kurz also, dass dem Apostel literarische Produkte zugeschrieben werden, die seine Lehre als Ganzes enthalten, und die der Form nach als Briefe an einzelne Gemeinden von einander gesondert, dennoch sich auf einander beziehen und gegenseitig auf einander hinweisen können, indem sie eben von der ganzen Christenheit gelesen wurden, wie schon das Muratori'sche Fragment sich ausdrückt: *cum ipse beatus apostolus non nisi nominatim septem ecclesiis scribat . . . . una tamen per omnem orbem terrae ecclesia diffusa esse dinoscitur. Et Johannes enim in Apocalypsi licet septem ecclesiis scribat, tamen omnibus dicit.*

Suchen wir weiter das Verhältniss zwischen dem ersten Korintherbriefe und dem Römerbriefe zu bestimmen, so fällt etwas Licht auf dasselbe aus der Vergleichung der beiden Stellen I Cor. 15, 56 und Röm. 7, 8—13. Der Satz im Korintherbriefe, τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία, ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος ist ohne Kenntniss der ganzen paulinischen Lehre vom Gesetz und

seinem Verhältniss zur Sünde sowie von dem Tod als Folge der Sünde nicht wohl verständlich. Diese Lehre ist aber im ersten Korintherbriefe nirgends ausführlich vorgetragen, im Zusammenhang entwickelt ist sie vielmehr nur im ersten Theil des Römerbriefes, und namentlich in der erwähnten Stelle, wo sich die Sätze finden: *χωρὶς γὰρ νόμου ἡ ἁμαρτία νεκρά . . . ἐλθοῦσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν, ἐγὼ δὲ ἀπέθανον κ. τ. λ.* Auch die Erörterung Röm. 5, 12—21 kann hiehergezogen werden, der Satz *ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος* gehört demselben Gedankengang an. Somit ist anzunehmen, dass wenigstens der erste Theil des Römerbriefes Kap. 1—8 dem ersten Korintherbriefe vorangeht. Andere Parallelen, die dieses Resultat unterstützen, sind Röm. 7, 1. 2 *ὁ νόμος κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ, ἡ γὰρ ὑπανδρος γυνὴ τῷ ζῶντι ἀνδρὶ δεδεται νόμῳ* vgl. mit I Cor. 7, 39 *γυνὴ δεδεταί ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς*, wo die Verwendung des Zusatzes *ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ* zeigt, dass die Römerstelle vorangeht, da dort mit dem Bilde des vom gestorbenen Manne freigewordenen Weibes weiter operirt wird. Ferner Röm. 8, 9 vgl. mit I Cor. 3, 16, wo an beiden Stellen der Ausdruck *τὸ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν* wiederkehrt, aber nur in der Römerstelle wirklich etwas besagt und zur Argumentation gehört, während er in der Korintherstelle nur den Ausdruck bereichert.

Danach kann angenommen werden, dass der erste Theil des Römerbriefes, der dessen wesentlichen Kern bildet, dem ersten Korintherbriefe vorangeht. Sehr schwierig ist dagegen die Frage zu entscheiden, ob auch die beiden andern Theile des Römerbriefes, 9—11 und 12—14 dieses Verhältniss theilen, oder ob etwa diese Stücke, mit denen wir noch besonders uns werden beschäftigen müssen, damals als der erste Korintherbrief entstand, noch nicht vorhanden waren. Bruno Bauer<sup>1)</sup> beantwortet die Frage im letzteren Sinne und stützt sich dabei auf folgende Beobachtungen. Röm. 12, 3 findet sich der Ausdruck: *ἐκάστῳ ὡς ἐμπέριτον ὁ θεός*

<sup>1)</sup> Kritik der paulin. Briefe, 3. Abth. S. 67. 119.

μέτρον πίστεως, derselbe Ausdruck steht auch I Cor. 7, 17 ἐκρίσθη ὡς μετέριζεν ὁ κύριος, aber nicht vom zugemessenen Mass des Glaubens sondern von der einem Jeden zugetheilten Lebensstellung, analog dem folgenden ἐκρίσθη ὡς κέκληκεν ὁ θεός. Da sei die im ersten Korintherbriefe (vgl. 12, 11) richtig auf die verschiedene Vertheilung der Gnadengaben angewandte Vorstellung vom Masse, das Gott zutheilt, im Römerbriefe unrichtig auf den Glauben übertragen, der in einem abgeschwächten Sinne, ganz anders als im Kern des Römerbriefes, verstanden werde. Allein erstlich ist in jener Korintherstelle nicht von den Gnadengaben, sondern von den Lebensumständen die Rede, und dann lässt sich nicht einsehen, warum Röm. 12, 3 der Ausdruck μέτρον πίστεως nicht original sein soll, da im Folgenden ja deutlich ausgeführt ist, worin dieses verschiedene Mass besteht, nämlich eben in der Zutheilung der untereinander so mannigfaltigen Gnadengaben, zu denen im Römerbriefe die πίστις nicht gehört, die in der Aufzählung der Charismata I Cor. 12, 9 unter diesen erscheint. Weiter weist B. Bauer auf die Aufzählung eben dieser Gnadengaben Röm. 12, 4 bis 8 hin, die fast wörtlich aus I Cor. 12, 4—11 abgeschrieben sei. Es ist richtig, dass die letztere Stelle über diese Gaben das Ausführlichere und Ausdrücklichere enthält, aber darum braucht die kürzere, mehr andeutende Stelle im Römerbriefe noch nicht von ihr abzustammen. Es handelt sich bei ihr nicht um eine Aufzählung der Gnadengaben, sondern um Paränese, in welche der Abschnitt am Ende völlig ausmündet, daher die kurze und etwas undeutliche Behandlung dieses Gegenstandes. Vorausgesetzt ist dabei nicht gerade nothwendig die Darstellung von I Cor., sondern nur die Kenntniss der Geistesgaben die ja den damaligen Christengemeinden etwas bekanntes waren. Dass an beiden Orten auf diese Gaben das Bild vom Körper und den Gliedern angewandt wird, im Römerbrief nur summarisch und andeutend, im ersten Korintherbrief ausführlich und nachdrücklich, beweist ebensowenig, dass die erstere Stelle einen Auszug der letzteren darstellt.

Ein ferneres Beispiel wörtlicher Uebereinstimmung bietet die

Stelle über die Schwachen im Glauben, I Cor. 8 und Röm. 14. Wir stellen die hauptsächlichsten Berührungen nebeneinander.

Röm. 14, 13 μηκέτι οὖν ἀλλήλους κρίνωμεν, ἀλλὰ τοῦτο κρίνατε μᾶλλον, τὸ μὴ τιθέναι πρόσκομμα τῷ ἀδελφῷ ἢ σκανδαλον.

I Cor. 8, 9 βλέπετε δὲ μήπως ἡ ἐξουσία ὑμῶν αὐτῇ πρόσκομμα γένηται τοῖς ἀσθενέσιν.

Röm. 14, 15 εἰ γὰρ διὰ βρώμα ὁ ἀδελφός σου λυπεῖται, οὐκέτι κατὰ ἀγάπην περιπατεῖς· μὴ τῷ βρώματί σου ἐκτεῖνον ἀπόλλυε, ὑπὲρ οὗ Χριστὸς ἀπέθανεν.

I Cor. 8, 11 ἀπόλλυται γὰρ ὁ ἀσθενῶν ἐν τῇ σῇ γνώσει, ὁ ἀδελφός δὲ δι' ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν.

Röm. 14, 21 καλὸν τὸ μὴ φαγεῖν κρέα μηδὲ πίνειν οἶνον μηδὲ ἐν ᾧ ὁ ἀδελφός σου προσκρίπτει.

I Cor. 8, 13 ἀτόπερ εἰ βρώμα σκανδαλίζει τὸν ἀδελφόν μου, οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα, ἵνα μὴ τὸν ἀδελφόν μου σκανδαλίσω.

Dass hier der Schreiber der einen Stelle — sei es nun beidemal derselbe oder nicht — die andere vor Augen gehabt hat, kann wohl nicht bezweifelt werden. Es fragt sich aber, welche vorangeht. Auch hier ist das Urtheil keineswegs leicht und man kann für jeden der beiden Fälle etwas sagen. Doch ist zu beachten, dass I Cor. 8 der Begriff des ἀσθενήs ziemlich unvermittelt eintritt. V. 7 ist von der συνειδήσειs ἀσθενήs die Rede, v. 9 sind dann auf einmal und ohne Vermittlung die ἀσθενεῖs genannt. Das begreift sich in der Römerstelle leichter, denn da ist von Anfang an der ἀσθενῶν τῇ πίστει (v. 1) Gegenstand der Verhandlung. Wir möchten also auch hier eher für die Priorität des Römerbriefes stimmen.

Einige Stellen, die den beiden Schlusskapiteln des Römerbriefes angehören und Parallelen im ersten Korintherbriefe haben, sind wohl dann allerdings im entgegengesetzten Sinne zu verwerthen, so die Ermahnung Röm. 15, 2. 3, dass ein Jeder dem Nächsten zu gefallen suche, begründet durch den Hinweis auf das Beispiel Christi, der auch nicht an sich selber Gefallen gehabt habe. Das scheint eine Ausführung der kürzeren Mahnung I Cor. 11, 1 zu sein:



μιμηταί μου γίνεσθε καθὼς καὶ ἡμεῖς Χριστοῦ, eine Stelle, auf welche wir schon aus Anlass von Gal. 4, 12 zurückgegriffen haben. Auch in der Korintherstelle geht voran (10, 33) πάντα πᾶσιν ἀρέσχω. Weiter sind parallel I Cor. 10, 11 und Röm. 15, 4 der Hinweis auf die typische Bedeutung des Schriftwortes, und I Cor. 14, 33 mit Röm. 15, 33 ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης, auch die I Cor. 16, 1 nur mit diesem Wort bezeichneten ἄγιοι werden durch Röm. 15, 26 als die ἄγιοι οἱ ἐν Ἱερουσαλὴμ erläutert.

Bei der Unsicherheit, in welcher dieser Theil der Frage zurückbleibt, wäre es willkommen, wenn sich zwischen Römerbrief und erstem Korintherbrief eine ähnliche deutliche Klammer auffinden liesse, wie wir sie zwischen dem letzteren und dem Galaterbrief in der Stelle Gal. 5, 21 = I Cor. 6, 9 gefunden haben. In der That könnte, wenn wir uns nicht täuschen, die Vergleichung der beiden Stellen I Cor. 4, 6 und Röm. 12, 3 eine ähnliche Bedeutung gewinnen. Die Korintherstelle lautet: ταῦτα δὲ ἀδελφοὶ μετεσχημάτισα εἰς ἑμαυτὸν καὶ Ἀπολλὼν δι' ὑμᾶς, ἵνα ἐν ὑμῖν μάθῃτε τὸ μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται (φρονεῖν) ἵνα μὴ εἰς ὑπὲρ τοῦ ἐνὸς φουσιῶσθε κατὰ τοῦ ἑτέρου. Die Stelle ist dunkel und die Ausleger sind in ihrer Erklärung uneinig. Dass die Korinther an Paulus und Apollos lernen sollen, sich nicht aufzublähen einer gegen den Andern, ist wohl ein klarer und passender Gedanke. Aber was heisst das τὸ μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται? Mit γέγραπται wird sonst bekanntlich in der Regel ein Wort des alten Testaments eingeführt. Deshalb erklärt auch hier z. B. Grotius<sup>1)</sup>, es sei die Stelle Deut. 17, 20 gemeint, ἵνα μὴ ὑψωθῇ ἡ καρδία αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν δεξιὰ ἢ ἀριστερά κ. τ. λ., die aber, wie man sieht nur sehr ungenau entspricht. Meyer u. A. wollen bloß im Allgemeinen an das alte Testament denken, sofern in ihm die geschriebene Norm der Demuth und Bescheidenheit enthalten sei. Aber das ist doch viel zu allgemein, um hier im Sinne liegen zu können. Chrysostomus und andere griechische Väter bezogen das γέγραπται auf Aussprüche Christi wie Mrc. 10, 44. Mt. 7, 1, die

<sup>1)</sup> Siehe die Nachweise bei Meyer-Heinrich im exegetischen Handbuch zu der Stelle.

aber auch nur im allgemeinen die Mahnung zur Demuth enthalten und also hier auch nicht genau passen, selbst wenn es möglich wäre, diese Aussprüche schon bei Paulus — nach der gewöhnlichen Voraussetzung über das Alter dieser Briefe — in schriftlicher Form und mit dem solennen γέγραπται eingeführt zu denken. Hofmann versteht das γέγραπται von dem allgemeinen Begriff des Masses, welches Jedem von Gott zugeschrieben, bestimmt sei. Aber γέγραπται kann nach sonstigem neutestamentlichem Sprachgebrauch nur etwas wirklich Geschriebenes bezeichnen. Heinrici entscheidet sich schliesslich für die Annahme dass „die wie in Anführungsstrichen angeführten Worte wahrscheinlich eine Reproduction des Schlagworts enthalten, mit welchem die Verkündigung des Apostels und der ihm Gleichgesinnten missgünstig beleuchtet wurde“, eine Auskunft die kaum Jemanden befriedigen dürfte, da sie die Schwierigkeit einer unbekannten Beziehung durch die noch grössere einer noch viel unbekannteren, nämlich auf die Schlagworte, welche die Gegner des Apostels in Korinth mögen gebraucht haben, ersetzt. Aber die Bemerkung, dass die Worte „wie in Anführungsstrichen“ stehen, ist dennoch geeignet, Licht in die Sache zu bringen. Es giebt nämlich zu unsrer Stelle eine bekannte Parallele, die auch Hofmann erwähnt, im Römerbrief, 12, 3. Im Beginn des paränetischen Theiles wendet sich da der Apostel an die Leser mit der Ermahnung zur Demuth im gegenseitigen Verkehr: λέγω γὰρ διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν μὴ ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν, ἐκάστω ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν μέτρον πίστεως. Es ist das ein scharfzugespitzter, charakteristischer Satz, der in dem Wortspiel mit den Ausdrücken ὑπερφρονεῖν — ὃ δεῖ φρονεῖν — φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν ganz die Art hat, wie sie von einem Ausspruch verlangt werden muss, der in den allgemeinen Gebrauch übergehen, gleichsam citirbar werden soll. Als solches Citat kann es nun der Verfasser des ersten Korintherbriefes wieder verwenden und seinen Lesern in Erinnerung bringen mit dem Hinweis darauf, dass es so geschrieben stehe — nämlich anderswo, im Römerbrief. Der Ausdruck ὃ γέγραπται ist hier natürlich nicht in

seiner feierlichsten Bedeutung, vom Citat eines Gotteswortes zu nehmen, es heisst ja auch nicht *καθὼς γέγραπται*, sondern *ὡς γέγραπται*. Dass nicht steht *ὅπερ ὡς ἔγραψα ὑμῖν* erklärt sich daraus dass, anders als in dem Fall mit dem *προεῖπον* Gal. 5, 21, der Schreiber sich dadurch sofort verrathen hätte. Die Aehnlichkeit der beiden Stellen I Cor. 4, 6 und Röm. 12, 3 tritt freilich erst dann recht hervor, wenn man das von Tischendorf gestrichene *φρονεῖν* des *textus receptus* in der ersteren Stelle wiederherstellt, wie es die Correctoren der meisten Handschriften aufgenommen und die meisten Uebersetzungen, namentlich der Syrer, es bewahrt haben, und wie es auch exegetisch dem Satze nothwendig ist. Dann enthält der Satz des ersten Korintherbriefes *τὸ μὴ ὅπερ ὡς γέγραπται φρονεῖν* eine Anspielung auf ein geistreiches, scharfgeprägtes Wort des Römerbriefes, ein Wort das der Apostel dort spricht *διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι*, also mit apostolischer Autorität, und das unsomehr sich eignete, auch später den Gemeinden zugerufen zu werden.

Eine ähnliche Stelle ist endlich noch I Cor. 5, 9 *ἔγραψα ὑμῖν ἐν τῇ ἐπιστολῇ μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις*. Worauf sich dieser Hinweis bezieht, ist sehr schwer zu sagen. Auf den gegenwärtigen Brief wohl schwerlich, denn v. 11 wird das *νοὶ ἔγραψα* davon unterschieden. Auf einen früheren, für uns verlorenen Korintherbrief beziehen die Stelle gegenwärtig die meisten Ausleger, diese Auskunft appellirt aber an das Unbekannte und ist für unsre besondere Ansicht von der Entstehung der vier Hauptbriefe am wenigsten wahrscheinlich. Man könnte an Röm. 13, 13. 14 denken, wo die Mahnung an die Christen gerichtet wird, zu wandeln als am Tage, nicht in Schmausereien und Trinkgelagen, nicht in Unzucht und Wollüsten. Aber es entspricht zu wenig genau, der Begriff gerade des *μὴ συναναμίγνυσθαι* wird dadurch nicht völlig gedeckt. Ob irgend ein anderes Stück paulinischer Briefliteratur gemeint ist, vielleicht eines, das jetzt irgendwo in einem unserer vier Briefe Unterkunft gefunden hat, z. B. etwa II Cor. 6, 14—18<sup>1)</sup> wo mit

<sup>1)</sup> Das Stück wird von Schrader für ein Einschießel in den II Korintherbrief gehalten. Ebenso Ewald und Hilgenfeld, Einl. S. 287 Anm.

Nachdruck vor Gemeinschaft mit Heiden gewarnt wird, wagen wir nicht zu sagen. Es verbirgt sich darunter eine zur Zeit noch dunkle Beziehung, der weiter nachgespürt werden muss.

Was den zweiten Korintherbrief betrifft, so ist da eine Beweisführung dass er nach dem ersten geschrieben sei kaum nöthig, da ja die gewöhnliche Annahme ebenfalls dahin geht. In der That kann schon der Stand der Angelegenheiten in Korinth wie er Kap. 7 und 8 vorausgesetzt wird, ferner die Weiterreise des Apostels von Ephesus nach Macedonien (2, 12. 7, 5 vgl. mit I Cor. 16, 5) und die erneute Aufnahme der Angelegenheit mit dem Blutschänder (II Cor. 2, 5 vgl. I Cor. 5, 3), wenn auch letztere im zweiten Brief allerdings etwas verschieden dargestellt wird, daran keinen Zweifel lassen, auch wenn die Beziehung von II Cor. 10, 7 εἰ τις πέποιθεν ἑαυτοῦ Χριστοῦ εἶναι auf die sog. Christuspartei I Cor. 1, 12 nicht zur völligen Evidenz zu bringen sein wird. Vielleicht lässt sich sogar auch in diesem Briefe eine direkte Bezugnahme auf die früheren entdecken, wenn auch ein sicherer Beweis dafür sich schwerlich führen lässt. In der Ankündigung der Absicht des Apostels zu den Korinthern zu kommen findet sich ein τρίτον, das den Auslegern von jeher Schwierigkeiten bereitet hat. Nach der Apostelgeschichte war Paulus damals, als er den zweiten Korintherbrief (auf der dritten Missionsreise in Macedonien Act. 20, 1) geschrieben haben muss, erst einmal in Korinth gewesen. Im zweiten Korintherbrief will er aber nun zum drittenmal kommen (12, 14. 13, 1). Dies veranlasst manche Ausleger, dazwischen eine fernere Reise nach Korinth anzunehmen, von der die Apostelgeschichte nichts weiss. Andere wollen lieber die Stellen des zweiten Korintherbriefes anders verstehen und 12, 14 nur von der zum drittenmal gehegten Absicht nach Korinth zu kommen erklären<sup>1)</sup>, was jedoch an 13, 1 τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς scheitert. Wir meinen, diese Ankündigungen beziehen sich der Form nach zwar wohl auf Reisen die der Apostel vorhat, also auf sein persönliches Kommen,

<sup>1)</sup> So Baur, Paulus I S. 337 ff.

der Sache nach gehen sie aber vielmehr auf sein geistiges Kommen, nämlich durch Briefe. Heisst es nun 13, 1 τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς: ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων ἢ τριῶν σταθίζεται πᾶν ῥῆμα, so wird das in verhüllter Weise eben unsern zweiten Korintherbrief als den dritten in der Reihe der paulinischen bezeichnen. So fällt die Nöthigung hinweg, entweder eine sonst unbekannte und auch mit dem Briefe selbst streitende (1, 23) Reise nach Korinth anzunehmen, oder dann gezwungen zu interpretiren. Und so auch nur erhält der Satz: auf der Aussage von zwei oder drei Zeugen soll jede Sache beruhen, seinen vollen und treffenden Sinn, die drei Briefe sind ebensoviel Zeugen für das paulinische Evangelium, das den Gemeinden aufs Neue eingeprägt werden muss. Doch bleibt diese Auffassung zunächst natürlich innerhalb der Grenze blosser Vermuthungen.

Dass der Galaterbrief der vierte in der Reihe ist, haben wir oben bereits gesehen. Danach stellt sich nun die Reihenfolge der paulinischen Hauptbriefe so, wie wir sie im Kanon hintereinander haben: Römer, I. II Korinther, Galater. Der Römerbrief ist namentlich in seinem ersten Theile das bedeutendste Stück in der ganzen Reihe, von diesem Original hängen die späteren Briefe alle mehr oder weniger ab. Ohne hier schon auf eine Analyse des Inhalts dieser vier Briefe näher eingehen zu wollen, können wir es doch aussprechen, dass auch in dem Tone in welchem das paulinische Evangelium dargelegt und gegen die judaistische Lehre behauptet wird sich vom Römerbriefe ab eine stete Steigerung zeigt. Der Römerbrief ist noch ruhig darlegend, massvoll und gerecht gegen den Gegner, nur von einzelnen polemischen Blitzen durchzuckt. Schon entschiedener tritt der Paulinismus auf im ersten und noch mehr dann im zweiten Korintherbriefe, wo die vier letzten Kapitel den Kampf mit dem Gegner sozusagen Mann an Mann führen. Am erregtesten redet aber der Galaterbrief, der die volle Unabhängigkeit des Apostels in Bezug auf seine Lehre und seine Person gegenüber den Uraposteln aufstellt. Es ist die Unabhängigkeitserklärung des freier denkenden, gebildeten Heidenchristenthums von dem mit



menschlichen Autoritäten und sklavischer Gesetzestreue fechtenden Judenchristenthum, das im zweiten Jahrhundert vom Oriente her den Occident zu unterwerfen suchte. —

## Zweites Kapitel.

### Paulus und die Evangelien.

#### I. Anführungen der Worte Jesu bei Paulus.

Ist die Reihenfolge der vier paulinischen Hauptbriefe diejenige, die sich uns ergeben hat, so folgt daraus, dass überhaupt die bisherigen Vorstellungen über diese Briefe einer erneuten Prüfung unterzogen werden müssen. Zu diesen Vorstellungen gehört nun namentlich auch die, dass diese Briefe die ältesten Schriften seien, die wir im neuen Testamente haben, älter namentlich, als die Evangelien. So urtheilt wenigstens die ganze kritische Schule und auch ein grosser Theil der übrigen Forscher auf diesem Gebiete. Die vier grossen Paulusbriefe von 55—60 unsrer Zeitrechnung, denen vielleicht einige der kleineren zugesellt werden können, dann die Apokalypse vom Jahr 68, das seien, so meint man, die ältesten Schriften, die uns erhalten geblieben, auf diesen beiden in der Entstehungszeit der Kirche wurzelnden Grundpfeilern habe sich die weitere neutestamentliche Literatur aufgebaut. Die Evangelien speciell sollen den Paulusbriefen erst lange nachfolgen, und namentlich das Lukasevangelium sei deutlich paulinisch und kenne und benutze die Paulusbriefe, wie dies auch von der andern lukanischen Schrift, der Apostelgeschichte anzunehmen sei.

Diese Ansicht zu prüfen, muss unsre nächste Aufgabe sein.

Was die Evangelien im Allgemeinen betrifft, so ist es auch unsre Meinung, dass sie in verhältnissmässig später Zeit entstanden sind, wenigstens in der Form, in der wir sie heute haben. Sie setzen wohl allesammt die Zerstörung Jerusalems durch die Römer voraus, und wenn Markus und Matthäus, letzterer wahrscheinlich



in einer älteren Redaktion, noch dem ersten Jahrhundert angehören, so ist Lukas erst nach dem Jahre 100 anzusetzen, und zwar schon wegen seiner Bekanntschaft mit den Schriften des Josephus, die s. Z. von Holtzmann u. A. nachgewiesen wurde. Aber es fragt sich trotzdem, ob denn die paulinischen Briefe älter seien als die Synoptiker, ob sie ihnen wirklich vorangegangen, oder nicht vielmehr nachgefolgt seien. Die bisherige Meinung von der Sache nimmt das erstere an, allein wir müssen untersuchen, ob sie im Rechte sei oder nicht.

In erster Linie ist anerkannt, dass Paulus Bekanntschaft mit gewissen Sprüchen Jesu an den Tag legt. Es fragt sich nun, ob er diese aus mündlicher Ueberlieferung kenne, oder aus schriftlicher, im letzteren Falle also aus unsern Evangelien oder ihnen ähnlichen Büchern. Man nimmt jetzt allgemein das erstere an. Die Worte Jesu haben sich, so sagt man, von Mund zu Mund fortgepflanzt, und auch Paulus hat manche von ihnen auf diesem Wege kennen gelernt. Andere Worte des Herrn entnimmt er göttlicher Offenbarung, wobei er dann allemal mit besonderem Nachdruck darauf hinweist, dass er dies sage als vom Herrn ihm mitgetheilt. So wird man sich die Sache in der That zu denken haben — in dem Falle nämlich, dass eine andere Erklärung nicht vorgezogen werden muss. Die geschichtliche Wahrscheinlichkeit verlangt aber doch, dass zuerst untersucht werde, ob nicht auf einem viel einfacheren Wege diese Worte dem Paulus der vier Hauptbriefe können zugekommen sein, nämlich durch die Kenntniss dieses oder jenes schriftlichen Evangeliums, sei es innerhalb, sei es ausserhalb des Kreises derer, die wir noch haben.

Durchgehen wir die vier Hauptbriefe nach solchen Spuren von Worten Jesu, so bietet zunächst der Römerbrief nur spärliche Ausbeute. Der Ausdruck ὁδῆς τοῦ φωτός Röm. 2, 19 erinnert an Mt. 23, 16. 24, wo Jesus über die Pharisäer und Schriftgelehrten als über ὁδοὶ τοῦ φωτός sein Wehe ruft und an Mt. 15, 14. Lc. 6, 39, wo sie ὁδοὶ τοῦ φωτός genannt werden. Aber das Bild kommt auch sonst öfter vor und ist zu naheliegend, als dass mit

Sicherheit geschlossen werden könnte, es müsse aus den evangelischen Stellen hergenommen sein. Ebenso der Ausdruck  $\acute{o}$  κρίνων Röm. 2, 1 mit der Ausführung:  $\acute{\epsilon}\nu$  ᾧ γὰρ κρίνεις τὸν ἑτερον, σεαυτὸν κατακρίνεις erinnert nur entfernt an den Spruch der Bergpredigt Mt. 7, 1 μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε. Dagegen findet sich 12, 14 ein Spruch, der auffallend auf unsre Evangelien hinweist: ἐδλογεῖτε τοὺς διώκοντας ὑμᾶς, ἐδλογεῖτε καὶ μὴ καταρᾶσθε. Vergleicht man damit einerseits Mt. 5, 44 ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς, andererseits Lc. 6, 28 ἐδλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, so stellt sich das paulinische Wort als eine Zusammenfassung dieser beiden Gestalten des evangelischen Spruches dar. Die Stelle Röm. 13, 8—10 sodann enthält wenigstens unzweifelhaft einen aus den Evangelien bekannten Gedanken, dass nämlich das Gesetz in der Liebe gipfelt und diese seine Erfüllung ist. So antwortet Jesus dem Schriftgelehrten Mt. 22, 34 auf seine Frage nach dem höchsten Gebot, dass Liebe zu Gott und dem Nächsten das erste und wichtigste sei und setzt hinzu, dass in diesen beiden Geboten ὅλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται, so wie es bei Paulus heisst: ὁ νόμος ἀνακεφαλαιοῦται ἐν τῷ· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν, und πλήρωμα τοῦ νόμου ἡ ἀγάπη. Die Ordnung, in welcher in dieser Römerstelle die Gebote aufgeführt werden: οὐ μοιχεύσεις, οὐ φονεύσεις, οὐ κλέψεις, stimmt ferner auffallend mit Mrc. 10, 19 überein, wo die Reihenfolge ist μὴ μοιχεύσης, μὴ φονεύσης, μὴ κλέψης, während bekanntlich im Dekalog οὐ φονεύσεις voransteht. Ob Röm. 13, 12 ἢ νῦν προέκοψεν u. s. w. mit Lc. 12, 38, Mt. 25, 6, d. h. mit dem evangelischen Bild vom Kommen des Herrn in später Nacht oder am frühen Morgen zusammenhängt, mag dahingestellt bleiben, und ebenso, ob Röm. 14, 12 λόγον δώσει περὶ ἑαυτοῦ mit Mt. 12, 36, wo gesagt ist, die Menschen müssen Rechenschaft geben, λόγον ἀποδώσουσιν für jedes unnütze Wort, das sie geredet haben. Auch in der Römerstelle ist vom Richten des Bruders, also von Zungensünden die Rede. Endlich aber ist zu erwähnen, dass die Anwendung des jesajanischen Bildes vom Eckstein auf Christus, Röm. 9, 33, auf das Wort Jesu Mt. 21, 42. Mrc. 12, 10.

Lc. 20, 17 (vgl. auch Act. 4, 11) vom Stein, den die Bauleute verworfen haben, der aber zum Eckstein geworden ist, zurückzugehen scheint. Denn die Verbindung des Bildes vom Stein des Anstosses mit dem vom Grundstein und das Verständniss auch des letzteren von Christus (vgl. I Petri 2, 6—8) kann nicht wohl aus der blossen Combination von Jes. 8, 14 und 28, 16 gewonnen sein, sondern setzt voraus, dass Christus als Eckstein ein dem Verfasser bekanntes Bild war, und stammt also wohl aus der evangelischen Stelle.

Auch im ersten Korintherbrief finden sich Anzeichen ähnlicher Art, nur noch stärker ausgeprägt. Auf blosser Anklänge ist zwar auch hier kein grosses Gewicht zu legen. Von solchen findet sich etwa I Cor. 2, 11 das Wort τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς ἔγνωκεν εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ, wo man an Mt. 11, 27. Lc. 10, 22 οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα (nach der Fassung Justin's und der Clementinen) denken kann, und I Cor. 1, 22 Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν, was an die evangelische Perikope von der Zeichenforderung der Pharisäer Mrc. 8, 11. Mt. 12, 43. 16, 1. Lc. 11, 29 erinnert, freilich aber auch aus anderweiter Kenntniss der jüdischen Wundersucht herrühren kann. Ferner können als Anklänge gelten I Cor. 1, 19 τὰ μῶρα — ἐξελέξατο — ἵνα τοὺς σοφοὺς κατασχύνῃ vgl. Lc. 11, 22. Mt. 11, 25: ἔκρυψας ἀπὸ σοφῶν — ἀπεκάλυψας νηπίοις; auch I Cor. 3, 10 gehört dahin, das Bild vom ναὸς θεοῦ von der Gemeinde gebraucht (vgl. II Cor. 6, 16 und das ἀχειροποιήτος II Cor. 5, 1), das an das Wort Jesu vom Abbrechen und Wiederaufbauen des Tempels erinnert, wie Mrc. 14, 58 es giebt, in der Form καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ . . . ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω. Unter dem nicht von Händen gemachten Tempel ist ja auch hier die Gottesgemeinde verstanden, und es fragt sich noch sehr, ob das Bild, wie man gewöhnlich annimmt, von Markus dem Paulus oder umgekehrt von Paulus dem Markus entlehnt ist. In dem Zusammenhang bei letzterem geht es aus der Prämisse ganz natürlich hervor, in der Korintherstelle wird es als etwas bekanntes behandelt. Doch werden wir dasselbe Bild auch noch anderswo finden, sodass nicht entschieden werden kann, welches sein eigentlicher Ursprungsort war.

Dies Alles mag dahingestellt bleiben. Dagegen treffen wir in diesem Briefe auf eine Anzahl von Stellen, aus welchen des Verfassers Bekanntschaft mit unsern Evangelien mit ziemlicher Sicherheit hervorgeht.

In dem Kapitel über die Ehefrage (7) unterscheidet Paulus das, was er blos persönlich für richtig hält, von dem, was Gebot des Herrn ist. Sein Rath an die Unverehelichten geht dahin, nicht zu heirathen, ausser wenn es sein müsse. Denen aber, die verheirathet sind, sagt er (7, 10), gebiete nicht ich, sondern der Herr, dass die Frau vom Manne sich nicht trenne, oder wenn sie sich trennt, dann wenigstens unverheirathet bleibe oder sich später wieder mit dem Manne aussöhne, der Mann aber soll das Weib nicht entlassen. Diese Vorschrift entspricht nun genau dem, was wir in dem Wort der Evangelien Mt. 5, 32. 19, 3. Mrc. 10, 2. Lc. 16, 18 lesen. Da verbietet Jesus dem Manne, seine Frau zu entlassen, und in der Stelle der Bergpredigt wird noch hinzugefügt: wer ein Weib entlässt, macht dass sie die Ehe bricht, und wer eine Abgeschiedene heirathet, bricht die Ehe. Es deckt sich also die paulinische Anführung des Gebotes Jesu darin mit der evangelischen Stelle, dass 1. der Mann die Frau nicht entlassen darf, und 2. die geschiedene Frau sich nicht wieder verheirathen soll. Dagegen bleibt ungedeckt das Verbot an die Frau, vom Manne sich zu trennen. Dieses letztere ist jedoch an und für sich befremdlich, sofern es nämlich, wie die Korintherstelle ja voraussetzt, auch ein Gebot des Herrn sein soll. Nach jüdischem Recht war Scheidung ja lediglich dem Manne erlaubt, nicht dem Weibe. Auf dem historischen Boden der Worte Jesu hat also das Verbot an das Weib, sich vom Manne zu trennen, keine Denkbareit. Im Korintherbriefe geht es offenbar aus den veränderten Verhältnissen hervor, in welche die apostolische Verkündigung eingetreten ist, es erklärt sich aus der grösseren Freiheit der heidnischen Sitte<sup>1)</sup>. Daher kann es nicht verwundern, wenn zu diesem speciellen Verbot eine genaue Parallele in unsern

<sup>1)</sup> So sendet die Frau bei Justin Apol. II cap. 2 ihrem Manne τὸ λεγόμενον παρ' ὁρίν ῥεπούδιον, das Repudium zu, und trennt die Ehe, ἐχωρίζῃ.

Evangelien sich nicht findet, es ist auch deswegen keineswegs anzunehmen, dass Jesus etwa mündlich sich so ausgesprochen habe. Der Sache nach ist ja allerdings auch dieses Verbot in der von Jesu so stark betonten Unverletzlichkeit des ehelichen Verhältnisses völlig begründet, denn wenn Mann und Weib ein Fleisch sind und was Gott zusammengefügt hat, der Mensch nicht scheiden soll, so ist natürlich die Trennung ausgeschlossen, von welcher Seite sie auch ausgehen möge. Uebrigens erinnert ja auch der Ausdruck bei Paulus: γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρός μὴ χωρισθῆναι direkt an Mt. 19, 6 ἀν-θρῶπος μὴ χωρίζετω.

Demnach kann die Anführung bei Paulus sehr wohl einfach auf unsere Evangelien zurückgehen. Freilich bleibt die Möglichkeit bestehen, dass sie vielmehr an mündliche Ueberlieferung anknüpfe, wo aber eine genau entsprechende schriftliche Quelle da ist, bleibt die Annahme doch die einfachere, dass diese zu Grunde liege. Wenn unmittelbar nachher beim Uebergang zu der Frage, ob Jungfrauen heirathen sollen (I Cor. 7, 25) gesagt wird: περὶ δὲ τῶν παρθένων ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω, so ist auch hier der Thatbestand einfach der, dass über diesen Punkt die Evangelien keinen Anspruch Jesu enthalten, denn die Stelle von den ἐννοῶμαι Mt. 19, 12 gehört nicht hieher. In Jesu Lehre kann überhaupt von der Nichtverheirathung von Jungfrauen niemals die Rede sein, da dieser Punkt, ebenso wie der schon erwähnte von der Ehetrennung durch die Frau, auf dem Boden hebräischer Sitte keine Geltung und Anwendung findet. Somit kann darüber auch in der mündlichen Tradition kein Wort Jesu in Umlauf gewesen sein, und ebenso verhält es sich mit unsern Evangelien, so dass auch von dieser Seite der Annahme, die Korintherstellen beziehen sich auf sie zurück, nichts im Wege steht.

Ebenfalls auf ein ausdrückliches Gebot Jesu weist die Stelle hin I Cor. 9, 14 οὕτως καὶ ὁ κύριος διέταξεν τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν. Dass hier die Anordnung Jesu zu Grunde liegt, die Mt. 10, 10. Lc. 10, 7 den Jüngern mitgetheilt wird, nämlich dass der Verkündiger des Evangeliums seinen Unterhalt



von denen empfangen soll, denen er predigt, ist keinem Zweifel unterworfen. Da aber der Ausdruck bei Paulus nur ein ganz allgemeiner ist, so muss unentschieden bleiben, ob die Stelle die Evangelien voraussetzt, oder nur die mündliche Tradition.

Anders verhält es sich mit der Stelle vom bergeversetzenden Glauben I Cor. 13, 2: ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε ὅρη μεθιστάναι. Es wird das zwar hier nicht als ein Wort Jesu angeführt, aber die Untersuchung ergibt, dass doch ein solches zu Grunde liegt und zwar kein anderes, als das aus der evangelischen Perikope von der Verfluchung des Feigenbaums Mt. 21, 21. Mrc. 11, 23, das Wort, das Mt. bei anderer Gelegenheit schon vorher einmal hat, 17, 20: ἐὰν ἔχητε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἐρεῖτε τῷ ὄρει τοῦτο μετὰβα ἔνθεν ἐκεῖ καὶ μεταβήσεται. Dass dieses evangelische Wort zu Grunde liegt, ergibt sich aus der Verbindung des Begriffes πίστις mit dem Bilde ὄρη μεθιστάναι. Der letztere Ausdruck ist ein bei den Rabbinen übliches Bild für die Ueberwindung anscheinend unüberwindlicher Schwierigkeiten. Er ist ein Berge-Versetzer, sagen sie von einem besonders scharfsinnigen und gelehrten Genossen<sup>1)</sup>. Aber bergeversetzender Glaube ist ihnen unbekannt, der Ausdruck in dieser Verbindung hat seine Stelle lediglich im neuen Testament und ist also specifisch christliches Produkt. Nun kann man allerdings wieder annehmen, Paulus habe auf mündlichem Wege von der Erzählung Kunde erhalten, in der Jesus von der Berge versetzenden Macht des Glaubens spricht. Aber wozu diese Annahme, wenn doch die Sache in den Evangelien klar vorliegt? Sie wird offenbar nur deswegen gemacht, weil man meint, unsre Evangelien seien erst lange nach den paulinischen Briefen entstanden, und diese Meinung ist doch nicht von vornherein so unanfechtbar, dass nicht die umgekehrte wenigstens der Prüfung werth erachtet werden sollte.

Der zweite Korintherbrief ist seinem Inhalte nach wenig

<sup>1)</sup> עֲקָר הָרִים; s. die Stellen bei Lightfoot, hor. hebr. zu Mt. 21, 21 und bei Buxtorf, lexicon rabb. talm. s. v. עֲקָר, auch Wünsche, neue Beiträge zur Erklärung der Evg. S. 204. 245.



geeignet, Vergleichen mit den Evangelien zu gestatten. Der erste Abschnitt ist speculativ-dogmatisch gehalten, und rührt wenig an concrete Gegenstände, der zweite, Kap. 8—9, enthält persönliche Nachrichten und behandelt die Collectenangelegenheit, und der dritte, 10—13, ist vollends so individuell apologetisch, dass Gelegenheit zu Berührungen mit evangelischen Worten kaum geboten erscheint. Indessen findet sich doch auch in diesem Briefe ein Wort, das an die Evangelien stark erinnert, nämlich 1, 17, wo Paulus fragt: fasse ich etwa meine Entschlüsse fleischlicher Weise? So, dass bei mir sei das Ja, Ja zugleich das Nein, Nein? Diese Aussage ist so eigener Art, dass man sie nicht gleich versteht. Uebersetzen doch manche Ausleger den Satz: ἵνα ἡ παρ' ἐμοὶ τὸ ναὶ καὶ τὸ οὐ οὐ so: damit bei mir sei das Ja ein Ja und das Nein ein Nein, d. h. damit ich nur Recht behalte in meinen Entschlüssen, mögen sonst die Verhältnisse sich noch so sehr ändern. Aber das geht schon deshalb nicht an, weil v. 18 sagt: ὁ λόγος ἡμῶν ὁ πρὸς ὑμᾶς οὐκ ἔστιν καὶ καὶ οὐ, womit also das Ja und Nein zugleich sagen getadelt wird. Hierdurch wird auch der Sinn der unmittelbar vorangehenden Aussage bestimmt, und sie kann also nur hypothetisch im Sinne einer verneinenden Frage genommen werden. Nun aber ist das Wort vom Ja, Ja — Nein, Nein Sagen eine bekannte Stelle der evangelischen Reden Jesu: Mt. 5, 37 ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν καὶ καὶ, οὐ οὐ, eure Rede sei Ja, Ja, Nein, Nein, was darüber ist, das ist vom Bösen. Dieses Wort wird bekanntlich auch im Jacobusbriefe citirt, wo es 5, 12 lautet: ὅτι δὲ ὑμῶν τὸ καὶ καὶ καὶ τὸ οὐ οὐ, ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσῃτε. Im allgemeinen stimmen alle diese drei Stellen darin überein, dass die Bejahungs- und Verneinungsformel, jede doppelt wiederholt, einander gegenübergestellt werden. So haben die Rabbinen, und auch Griechen und Römer diese Redensart, man sehe Lightfoot für Jene und Wetstein für diese. In einzelnen hat jede der drei Stellen ihre Eigenthümlichkeit. In der Jakobusstelle sind das καὶ und das οὐ das erste Mal Subjekt, das zweite Mal Prädikat. Bei Matthäus sind sie beidemal Prädikat, bei Paulus endlich wäre nach der angeführten unrichtigen Erklärung

der Fall derselbe, wie im Jakobusbriefe, nach der richtigen ist er ähnlich wie bei Matthäus. Da nun die Anwendung der Formel im zweiten Korintherbriefe jedenfalls eine etwas seltsame ist, da man ferner den Sinn: mein Ja, Ja sei zugleich ein Nein, Nein, erst suchen muss, so wird um so wahrscheinlicher, dass der einfachere Gebrauch, wie ihn Mt. hat, zu Grunde liegt. Freilich kann hier auch mündliche Ueberlieferung oder einfach Kenntniss der Redensart aus dem gewöhnlichen Leben zu Grunde liegen.

Fernere Berührungen zwischen diesem Briefe und den Evangelien sind wohl noch in vereinzelten Spuren vielleicht anzunehmen, sie genügen aber nicht zu einem vollen Beweise. Ob das ἐξέστημεν 5, 13 mit Mrc. 3, 21 ὅτι ἐξέστη zusammenhängt, muss unentschieden bleiben, trotzdem dass nur in diesen beiden Stellen ἐξίστημι schlechtweg, ohne τοῦ φρονεῖν, von Sinnen kommen bedeutet, während es sonst bei den Griechen meist jenen Zusatz hat. Die πραύτης καὶ ἐπιταξία τοῦ Χριστοῦ 10, 1 kann der Verf. aus der Tradition von dem Charakter des historischen Jesus haben, leichter freilich noch aus unsern Evangelien, wo Stellen wie Mt. 11, 29 πραὺς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ und 12, 19 vom Knechte Gottes, οὐκ ἐρίσει οὐδὲ κραυγάζει ziemlich nahe zutreffen. Dass sich der Satan verkleidet in einen Engel des Lichts und seine Diener in Diener der Gerechtigkeit, wie es 11, 14. 15 heisst, erinnert an die Wölfe im Schafsfell Mt. 7, 15, kann aber auch unabhängig davon entstanden sein. Und wenn endlich das Rechtssprüchwort 13, 1: ἐπὶ στόματος ὁὖο μαρτύρων ἢ τριῶν σταθίσεται πᾶν ῥῆμα auch im Ausdrucke stark an Mt. 18, 16: ἵνα ἐπὶ στόματος ὁὖο μαρτύρων ἢ τριῶν σταθῇ πᾶν ῥῆμα gemahnt, so ist doch nicht zu vergessen, dass die älteste Grundlage Deut. 19, 15, bildet, wo die griechische Uebersetzung bereits ganz dieselben Worte bietet. So bleibt denn die Bekanntschaft des Verfassers von II Cor. mit den geschriebenen Evangelien ohne strengen Beweis, aber auch ohne Gegenbeweis, und wenn im übrigen die Sache sich so verhält wie wir an I Cor. erschen haben, so wird sie doch eher wahrscheinlich genannt werden können.

Fragen wir auch noch den Galaterbrief nach seinen Be-

ziehungen zu Worten Jesu, so wird das Resultat aus ähnlichen Gründen kein bedeutenderes sein können. Derselbe ist auch in seinem lehrhaften und ermahnenden Theile so wenig verwandt mit der synoptischen Art, dass sich Berührungen kaum erwarten lassen. Demnach sind es auch nur ganz wenige Stellen, an die sich eine Vermuthung der Bekanntschaft mit den Evangelien knüpfen liesse. Der Gegensatz 2, 18 von κατέλυσα und οἰκοδομῶ hat zwar inhaltlich, aber nicht formal mit dem synoptischen, dem Judenthum entlehnten, von λύειν und δέειν Mt. 16, 19. 18, 18 etwas zu thun, im Ausdruck erinnert er an das Wort vom Brechen und Aufbauen des Tempels Mt. 26, 61. Mrc. 14, 58 (Joh. 2, 19), doch ohne dass sich Abhängigkeit beweisen liesse, da die Redensart auch sonst üblich ist. Auch durch die ἀνόητοι Γαλάται 3, 1 wird man nur vorübergehend an die ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ τοῦ πιστεύειν κ. τ. λ. erinnert, wie die Jünger Jesu Lc. 24, 25 angeredet werden. Am ehesten noch könnte das Wort von der Erfüllung des Gesetzes in dem Gebot der Nächstenliebe 5, 14 an das Wort vom höchsten Gebot Mt. 23, 39 als an seine Quelle denken lassen, doch ist nach unsern zuvor gewonnenen Resultaten die Abhängigkeit jedenfalls keine direkte, sondern durch Röm. 13, 8—10 vermittelt, indem das πεπλήρωται dem πλήρωμα τοῦ νόμου entspricht. Danach ist die Ausbeute hier keine irgend reichliche, was auch bei dem Charakter dieses Briefes nicht Wunder nehmen kann.

So möchten wir denn, mit Verzicht auf alles Untergeordnete, die Annahme von der Bekanntschaft der paulinischen Hauptbriefe mit Worten Jesu aus geschriebenen Evangelien auf Stellen wie Röm. 12, 14. 13, 8—10. I Cor. 7, 10. 13, 2 gründen.

## 2. Der paulinische Abendmahls- und Auferstehungsbericht.

Wir kommen nun zu den beiden Stücken im ersten Korintherbriefe, deren Beziehung zu den Evangelien man von jeher erkannt, bei denen man aber meist geurtheilt hat, dass gerade aus ihnen sich das höhere Alter dieses Briefes im Vergleich mit den Evan-

gelien mit Sicherheit ergebe, dem Abendmahls- und dem Auferstehungsbericht.

Der Bericht über die Einsetzung des Abendmahls I Cor. 11, 23—26 geht parallel mit den Berichten der Synoptiker Mt. 26, 20—29. Mrc. 14, 17—25. Lc. 22, 14—20. Von diesen drei Berichten berühren sich die des Mt. und des Mrc. einerseits, die des Lc. und des Paulus andererseits, und es ist anerkannt, dass der Bericht des Lukas mit dem in unserm Briefe gegebenen die grösste Uebereinstimmung zeigt. Es wird nöthig sein, die beiden Berichte Wort für Wort einander gegenüberzustellen.

Lc. 22, 14 καὶ ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα ἀνέπεσαν, καὶ οἱ ἀπόστολοι σὺν αὐτῷ. 15. καὶ εἶπεν πρὸς αὐτοῦς· ἐπιθυμία ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μετ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν. 16. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. 17. καὶ δεξιόμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς. 18. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ πίνω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ. 19. καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμα μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. 20. καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.

I Cor. 11, 23 ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο

ἔλαβεν ἄρτον 24. καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (κλώμενον)· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. 25. ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. 26. ὅσας γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον

τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνετε, τὸν  
θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε,  
ἄχρι οὗ ἔλθῃ.

Dass diese beiden Berichte einander derart ähnlich sind, dass nicht wohl einer ohne den andern entstanden sein kann, geht aus der wörtlichen Uebereinstimmung hervor, die in der Hauptsache zwischen ihnen besteht. Die Worte beim Darreichen des Brotes sind an beiden Orten dieselben, nur dass statt des διδόμενον bei Ie. bei Paulus entweder gar nichts steht, wie die besten Texteszeugen es darbieten, oder aber κλώμενον, oder διδόμενον, oder θρουπτόμενον wie einzelne Zeugen ergänzen. Der Zusatz τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν ist für Lukas-Paulus geradezu charakteristisch, da er bei Marcus-Matthäus völlig fehlt. Die Worte beim Darreichen des Kelches sind nicht so ganz einander gleich. Lukas sagt: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον, wie Mt.-Mrc. an dieser Stelle auch haben, Paulus hat das nicht, dafür wiederholt er das εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν aus dem ersten Gliede und begründet das weiter durch den ihm eigenen Schlusssatz. Sonst stimmt auch hier der beiderseitige Text zusammen, das charakteristische μετὰ τὸ δειπνῆσαι, und die Form τοῦτο τὸ ποτήριον ἢ καινὴ διαθήκη statt τοῦτο ἐστὶ ἢ κ. δ. wie Mrc.-Mt. haben zeugen auch hier für genaue Uebereinstimmung.

Es fragt sich nun zuerst, ist in den Punkten, wo Paulus und Lukas von einander abweichen, dieser oder jener ursprünglicher? Und dann, ist der Bericht, den Lukas und Paulus haben, ursprünglicher als der, welchen Matthäus und Markus bieten?

Für die Originalität des Berichtes vom I Cor. gegenüber dem des Lukas scheint Manches zu sprechen, und im Ganzen ist dies auch die Ansicht die fast allgemein getheilt wird. Der Bericht ist vor allem kürzer und einfacher, er hat nur ein einmaliges Darreichen des Kelches, während Lukas sonderbarer Weise und in Abweichung von den andern Synoptikern ein zweimaliges berichtet (v. 17 u. 20), er hat die kürzere Fassung τοῦτο μόνον ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, wenigstens nach dem bereinigten Texte, er hat ebenso nur ἢ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι, ohne τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυ-



νόμενον. Deshalb eignet sich auch dieser Bericht am besten von allen zu liturgischem Gebrauche, dem er bekanntlich in der christlichen Kirche von Alters her dient. Allein diesen günstigen Momenten stehen entgegengesetzte gegenüber, die man bisher wohl zu wenig beachtet hat. ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, beginnt der Bericht. Auf welchem Wege hat Paulus seine Mittheilung von Christus empfangen? Mündlicher Unterricht des lebenden Jesus ist selbstverständlich ausgeschlossen, himmlische Belehrung des verklärten Christus könnte nach der Analogie angenommen werden, indem Paulus sich ja mitunter solcher himmlischer Offenbarungen rühmt (Gal. 1, 12. 2, 2. II Cor. 12, 1). Aber diese Art des Empfangens will sich nicht recht vereinigen lassen mit dem Inhalt der Mittheilung. So leicht es sich denken lässt, dass der Apostel in Augenblicken der religiösen Entzückung himmlische Stimmen hörte und durch sie Winke über das empfang, was er thun sollte, oder unaussprechliche Worte vernahm, die über alle Menschengedanken hinausgingen, so schwer lässt sich annehmen, dass eine solche Offenbarung einen ganz nüchternen historischen Bericht zum Inhalte gehabt haben sollte, wie ihn die Abendmahls-einsetzung darstellt. Hier wird man bei dem παρέλαβον unbedingt eher an menschliche Vermittlung denken, und hiefür spricht auch, wie selbst Vertreter der Ansicht von übernatürlicher Mittheilung anerkennen<sup>1)</sup>, die Präposition ἀπὸ, die im Unterschiede von παρὰ nicht den direkten Empfang von Christo, sondern den Empfang von ihm her, genauer von ihm weg, bezeichnet. Wenn es nun aber heisst, ich empfang es von dem Herrn her, was ich euch auch übergeben, παρέλαβον ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, so wird durch die Art und Weise des Uebergebens auch die des Empfangens bestimmt. Uebergeben hat aber der Apostel den Gemeinden die Kunde, die er durch die christliche Ueberlieferung empfangen hatte, und es hindert nichts anzunehmen, dass diese Ueberlieferung eine ganz ähnliche war, wie sie auch unsre Evangelisten empfangen haben

<sup>1)</sup> S. Heinrici in Meyer's exeget. Handbuch zu der Stelle.



und weiter geben. Ganz mit denselben Ausdrücken wird in unserem Briefe 15, 3 auch die Kunde von der Auferstehung Christi eingeführt: *παρέλωκα ὑμῖν, ὃ καὶ παρέλαβον* und da kann doch kein Zweifel sein, dass es die Ueberlieferung der ältesten Gemeinde ist, von der gesprochen wird. Somit ist es auch in unserm Falle diese nämliche Quelle, aus welcher der Bericht geflossen ist, und es bleibt hierbei ebenso möglich, dass die bereits schriftlich fixirte Ueberlieferung in den Evangelien zu Grunde liegt, als eine noch im Munde der Tradition umlaufende. Wenn also auch noch die Möglichkeit zugegeben werden muss, dass der Bericht bei Paulus auf mündlicher Ueberlieferung beruht, so steht doch im Grunde auch nichts entgegen, dass er nicht aus unserm Lukasevangelium geschöpft sein könnte, wenn anders seine Gestalt aus demselben sich erklären lässt. Ergiebt sich diese Möglichkeit aus der Untersuchung seines Eingangs, so wird sie wahrscheinlicher durch die seines Schlusses. Dass die Mahnung v. 26 *ὁσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε, ἄχρι οὗ ἔλθῃ*, als Wort des Paulus zu fassen ist und nicht noch als Wort Jesu, sollte einleuchten und wird von den meisten Auslegern anerkannt. Die Wendungen *τὸν θάνατον τοῦ κυρίου* und *ἄχρι οὗ ἔλθῃ* zeugen laut dafür, wie denn in den apostolischen Constitutionen <sup>1)</sup>, wo diese Worte Jesu in den Mund gelegt werden, ganz entsprechend gesagt wird *τὸν θάνατον τὸν ἐμὸν* und *ἄχρις ἃν ἔλθω*. Ist aber v. 26 von Paulus hinzugesetzt, und doch so gehalten, als ob das Wort zum Abendmahlsbericht gehörte, so wirft das ein Licht auf die ganze Gestaltung dieses Berichtes. Das *γὰρ* v. 26 begründet offenbar den Schluss von v. 25 *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, denn indem die Feiernden ermahnt werden, diese Feier so oft zu wiederholen, bis der Herr kommt, so halten sie eben sein Gedächtniss fest. Danach hängt die Wiederholung des *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* beim Spenden des Kelches mit dem paulinischen Zusatz v. 26 zusammen und ist selbst ein Zusatz, nämlich zum Lukastexte, der dieses Wort nur das erste Mal beim Spenden des Brotes hat.

<sup>1)</sup> VIII. 12, 16. s. auch Meyer-Heinrici zu der Stelle.

Was den Lukastext von vornherein in ungünstigem Lichte hat erscheinen lassen, das ist seine merkwürdige, auch von Mt. und Mrc. abweichende Erwähnung zweier Becher, aus der man wohl gar auf ungeschickte Verarbeitung zweier Quellen hat schliessen wollen. Aber der erste Becher v. 17 steht im engsten Zusammenhange mit dem ersten Essen v. 15, wo Jesus sagt, ich habe starkes Verlangen darnach gehabt, dieses Passah zu essen mit euch, bevor ich leide, denn ich werde von nun an nicht mehr davon essen bis zur Erfüllung im Reiche Gottes. Dem entspricht ganz genau das Darreichen eines ersten Bechers mit den Worten: nehmet ihn und theilet ihn unter euch, denn ich sage euch, ich werde nicht mehr trinken vom Gewächs des Weinstocks, bis dass das Reich Gottes komme. Diese beiden Momente gehören also zusammen, sie bilden bei Lukas einen ersten Akt der Abendmahlshandlung, mit der Bedeutung des Abschiedsmahles <sup>1)</sup> von den Jüngern und dem Hinweis auf die Erfüllung im Reich Gottes. Dem folgt ein zweiter Akt, wieder aus essen und trinken bestehend, aber nun mit der Bedeutung des Gedächtnissmahles an Jesum für die Zeit zwischen seinem Tod und der Parusie. Daraus erklärt sich der so befremdliche zweite Becher, er ist eine Neuerung, die Lukas eingeführt hat um den Sinn der Handlung zu bereichern, und er war hierbei insofern in seinem Rechte, als ja wirklich beim jüdischen Passahmahl, das Jesus nach allen Synoptikern feiert, nicht nur ein Becher, sondern mehrere, meistens vier, unter feierlichen Worten gereicht und getrunken wurden. Der Bericht des ersten Korintherbriefes schliesst sich im Uebrigen dem des Lukas an, lässt aber diesen ersten Akt wieder weg, weil er ja nicht eigentlich zur Sache gehörte und ihn auch Mt. und Mrc. nicht haben. Dass er ihn aber kennt, sieht man aus dem hinzugefügten Schlusssatz ὁσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε ἄχρι οὗ ἔλθῃ. Hier haben wir, nur in anderer Form, den Hinweis auf das künftige Kommen des Herrn, der in dem ersten Akt

<sup>1)</sup> Wohl nicht des Gemeinschaftsmahles, wie Baur, Kanon. Evg. S. 483 annimmt, da von *κοινωνία* hier überhaupt nicht die Rede ist.

bei Lukas in den doppelt wiederholten Worten enthalten ist: *ὥς ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ*, *ὥς ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ* v. 16. 18. Indem unser Bericht das Uebrige, als blosser Voraussetzung der Einsetzungsworte, weglässt, conservirt er doch diesen bestimmten Hinweis, indem er ihn in anderer Form an den Schluss stellt. Hier ist das *καταγγέλλειν τὸν θάνατον τοῦ κυρίου* specifisch paulinisch zu verstehen von der Heilsbedeutung des Todes Christi, die in der sich wiederholenden Feier des Abendmahls immer aufs Neue laut verkündigt wird, der Gemeinde sowie den Draussenstehenden. Ob hierbei *καταγγέλλετε* indicativisch oder imperativisch gefasst werde, bleibt sich im Wesentlichen gleich, doch ist dem Zusammenhange nach und wegen des parallelen *ποιεῖτε* v. 24 und 25 das letztere wohl vorzuziehen.

Demnach haben wir in unserm Stücke nicht sowohl den einfachsten, als vielmehr einen vereinfachten Abendmahlsbericht vor uns, die Grundlage ist Lukas, dessen Darstellung im Wesentlichen beibehalten, aber in ihren nebensächlichen Elementen stark beschnitten wird, so dass eine summarische und schlichte Darstellung herauskommt, die sich gewissermassen als stehende Formel zur Mittheilung an die Gemeinden verwenden lässt.

Ist demnach Lukas die Grundlage des paulinischen Berichtes und nicht umgekehrt, so fragt es sich weiter, ob dieser lukanisch-paulinische Typus für älter zu erachten sei, als der des Matthäus und Markus. Hier zeigt die Vergleichung der Einsetzungsworte, dass die beiden ersten Synoptiker in der That auch in diesem Punkte dem dritten vorangehen. Bei Markus 14, 22 ff. sagt Jesus beim Brechen des Brotes: *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου*, bei Lukas dasselbe mit dem Zusatz *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν*. Und beim Darreichen des Kelches: *τοῦτό ἐστιν τὸ αἶμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν*, bei Lukas *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον*. Beidemale lässt sich, was Lukas mehr hat, leicht als Erweiterung erkennen, namentlich *ἡ καινὴ διαθήκη* kann Jesus nicht wohl gesagt haben. Matthäus 26, 26 ff. hat im Ganzen den näm-

lichen Text wie Markus, nur dass zuletzt εἰς ἄφρασιν ἀπαρτιῶν hinzugefügt wird. Nach diesem Stand der Dinge sollte es leicht sein zu sehen, dass Mt. und Mrc. gegenüber Lc. und Paulus den älteren Text bieten, und so haben vielfach auch die geurtheilt, die sonst den Bericht des Paulus für den ältesten halten, ohne sich der darin liegenden Inconsequenz bewusst zu werden. So bemerkt gerade Meyer-Heinrici zu I Cor. 11, 24 εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν: „Uebrigens stehen auch diese Worte bei Matth. und Markus noch nicht, deren einfaches τοῦτο ἐστὶν τὸ σῶμά μου die Vermuthung des ursprünglichen, durch keine Näherdeutung und Reflexion Erweiterten für sich hat, welche Bevorzugung überhaupt den Abendmahlsberichten des Matth. und Markus (und unter diesen beiden wieder dem des Markus) vor Paulus und Lukas zuzuerkennen ist.“ Und Rückert<sup>1)</sup> kommt nach sorgfältiger Vergleichung aller Berichte zu dem Resultat: „Die Stiftungsworte haben bei Markus ihre kürzeste, bei Matthäus eine wenig längere Form, bei Paulus und Lukas eine nicht allein verlängerte, sondern auch in der zweiten Hälfte so abweichende, dass wir eine Wahl zu treffen gezwungen sind, die nur zu Gunsten der beiden Ersten ausfallen zu können scheint.“ Hierzu kommt, wie Rückert weiter bemerkt, dass über den Sinn der Handlung Paulus bereits eine sehr vorgeschrittene dogmatische Theorie vertritt, so dass „wir müssen wählen zwischen Dem, was aus der Erwägung der Umstände sich als das einzig Denkbare ergibt, und Dem was Paulus lehrt“. Die nicht dogmatisch Gebundenen „müssen sich entschliessen zu bekennen, dass hier Paulus eine Bahn betreten habe, zu welcher weder in dem Geschehenen, noch in den Worten genügender Grund gegeben war, und so in seiner Darstellung die Keime einer Geschichte dargeboten, die wenigstens nicht durch ihre Segnungen zu seinen Gunsten spricht“.

An diesen Urtheilen ist nur das eine auszusetzen, dass sie bei Festhaltung des paulinischen Ursprungs des ersten Korintherbriefes diese Mängel an einem Berichte finden, der nach ihnen selbst der

<sup>1)</sup> Das Abendmahl, S. 241. 242.

allerälteste und treueste sein müsste. Für unsern Standpunkt, der jene Voraussetzung aufgegeben hat, erlangen ihre Gründe erst ihr volles Gewicht und ihr Urtheil sein gutes Recht.

Wenden wir uns nun zu dem zweiten Punkt, dem Bericht des ersten Korintherbriefes über die Auferstehung Christi, 15, 1—11.

Dieser Bericht ist bekanntlich für die kritische Ansicht von der Auferstehung Jesu massgebend geworden. Auf ihm beruht die Auffassung, dass die Erscheinungen des Auferstandenen Visionen gewesen seien, weil Paulus die Christuserscheinung, die er auf dem Wege nach Damaskus hatte, als letzte den übrigen anreihet, und somit sie der Form nach mit ihnen in eine Linie stellt. Auf ihm auch die Anschauung, dass das Auferstehen Jesu aus dem Grabe nicht die ursprüngliche Form der Ueberlieferung gewesen sei, sondern vielmehr das Erscheinen des verklärten Christus vom Himmel her, ohne dass der Leib nothwendig aus dem Grabe habe hervorgehen müssen. Auf ihm endlich die Betonung des von Paulus stetig gebrauchten ὡφθῆναι als des Ausdrucks für ein übernatürliches, visionäres Schauen<sup>1)</sup>. Daher kann man sagen, dass dieser Bericht für die moderne Kritik der Hebel geworden ist, mit dem sie die so viel realistischer klingenden evangelischen Auferstehungsberichte aus dem Wege zu räumen unternommen hat, und dass auf seinem Vorgehen vor der Ueberlieferung wie die Evangelien sie darbieten, zum guten Theil die Sicherheit beruht, mit der sie die Visionshypothese vertreten zu können glaubt. Das Alles muss ungewiss werden, sobald die Abfassung dieses Berichtes durch Paulus bestritten wird, und so droht hier gerade der Kritik an einem der wichtigsten Punkte eine unerwartete Gefahr.

In der That ist der Auferstehungsbericht des ersten Korintherbriefes merkwürdig und eigenthümlich genug, um für sein Alter ein günstiges Vorurtheil zu erwecken. Er giebt nach einigen einleitenden Bemerkungen ein förmliches Verzeichniss von sechs Er-

<sup>1)</sup> Man sehe die für die kritische Schule massgebend gewordene Abhandlung von Holsten nach, die Christusvision des Paulus, abgedruckt in der Schrift zum Evg. des Paulus und des Petrus 1868, S. 65 ff.



scheinungen des Auferstandenen, von denen nur die wenigsten mit solchen, die unsre Evangelien berichten, zur Noth identificirt werden können, die meisten dagegen diesem Berichte ganz eigenthümlich bleiben. Ein Versuch, diesen Bericht aus unsern Evangelien, speciell aus Lukas abzuleiten, muss also von vornherein als aussichtslos erscheinen. Indessen ist bei allem Anschein des Gegentheils doch die Prüfung der Frage nicht zu unterlassen, wie weit sich etwa Elemente dieses merkwürdigen Berichtes mit solchen unserer Evangelien, speciell dem des Lukas, berühren.

Das erste Moment, das der Bericht hervorhebt, ist, dass Christus gestorben sei für unsre Sünden nach der Schrift. Dies entspricht der urchristlichen und speciell der paulinischen Auffassung des Todes Christi als eines Sühnopfers für die Sünden. Es entspricht aber namentlich auch der Lehre, die der Auferstandene den beiden Emmausjüngern giebt, Lc. 24, 26. 27, wo er ihnen ihre Herzenshärtigkeit vorwirft, dass sie nicht erkennen, wie Christus solches leiden musste und eingehen in seine Herrlichkeit, was er ihnen dann durch Auslegung aller Prophetenstellen, die von Mose an darauf deuten, zur Klarheit bringt. Wenn dieser Schriftbeweis für den Kreuzestod Jesu auch sonst überall vorausgesetzt wird, so ist doch so ausdrücklich kaum irgendwo anders darauf hingewiesen, als in dem genannten Stück des Lukasevangeliums. Weiter wird unter den Erscheinungen, die den Jüngern zu Theil geworden sind, die des Petrus als die erste genannt. Von unsern synoptischen Evangelien bietet wieder allein Lukas dazu eine Parallele. Bei Matthäus sehen in Jerusalem allein die Frauen den Auferstandenen, den elf Jüngern erscheint er erst in Galiläa, von Petrus speciell ist nicht die Rede. Bei Markus weiss man nicht, wie der Schluss ursprünglich gelautet haben mag, in dem Schlusstheil, der jetzt gelesen wird, ist keine Erscheinung an Petrus erwähnt. Dagegen im Bericht des Lukas findet sich eine Stelle 24, 34, wo die beiden Emmausjünger zu den andern zurückkehren und von diesen mit dem freudigen Rufe empfangen werden: ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὡφθη Σίμωνι, wo ja der Ausdruck auffallend an I Cor. 15, 5 ὡφθη Κηφᾶ



erinnert. Endlich kann man auch noch eine dritte Uebereinstimmung mit Lukas entdecken, indem nach der Rückkehr der Emmausjünger der Auferstandene den Aposteln erscheint, wie I Cor. 15, 5 τοῖς δώδεκα. Aber schon das passt nicht mehr genau, indem da nicht nur die Zwölf oder Elf, sondern mit ihnen noch Andere versammelt sind (vgl. 24, 9 τοῖς ἐνδεκα καὶ πᾶσιν τοῖς λοιποῖς), und von den Emmausjüngern, die ja auch mit zugegen sind, der Eine wenigstens bestimmt nicht zu den Zwölfen gehört (Κλεόπας 24, 18). Vollends die Erscheinungen des ersten Korintherbriefes, die den 500 Brüdern, dann dem Jakobus, endlich den sämtlichen Aposteln zu Theil werden, sind bei Lukas und den beiden andern Synoptikern gänzlich unbekannt, denn es will weder die Identificirung der Erscheinung vor den 500 Brüdern mit der Abschiedsscene bei der Himmelfahrt Act. 1, 1—14 noch die mit der Pfingstbegebenheit Act. 2, 1—4 irgend den nothwendigsten Anforderungen an Uebereinstimmung genügen.

Danach müssen wir urtheilen, dass der Bericht des ersten Korintherbriefes von unserm Lukasevangelium, wenigstens in der Gestalt wie wir es jetzt haben, unabhängig erscheint. Allein von da aus nun den Schluss zu ziehen, dass wir hier einen Bericht von unvergleichlich grösserem historischen Werthe vor uns haben, der in die ältesten Zeiten der Gemeinde zurückreicht und wohl auf Mittheilung der Urapostel selbst beruht, das wäre doch ein voreiliges Urtheil. Der Bericht hat vielmehr, wenn man ihn eingehender prüft, auch der schwachen Punkte nicht wenige.

Zuerst ist die Art, wie er eingeleitet wird, etwas auffallend. Γνωρίζω δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν, so fängt die Mittheilung an. „Ich thue euch kund, Brüder, das Evangelium das ich euch gepredigt“. Was man schon einmal einer Gemeinde gepredigt hat, thut man ihr nicht mehr kund, sondern, wenn sie es etwa vergessen hat und wenn Erscheinungen in ihrem Leben darauf deuten, dass sie sich nicht mehr danach richtet, so erinnert man sie daran<sup>1)</sup>. Besser ist der Ausdruck im Galaterbriefe ver-

<sup>1)</sup> S. B. Bauer, Kritik der paulin. Briefe. 2. Abth. S. 70.

wandt, 1, 11 γωρίζω δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπὲρ ἐμοῦ ὅτι οὐκ ἔστιν κατ' ἀνθρώπων, wo der Satz durch die Attraction wenigstens einen neuen Inhalt bekommt. Wenn sonst in den Hauptbriefen die Formel γωρίζω ὑμῖν gebraucht wird, leitet sie eine neue und wichtige Mittheilung ein, so I Cor. 12, 3. II Cor. 8, 1. Hier ist das anders — wenn nicht eben, was uns wahrscheinlicher ist, in der That auch hier im Grunde eine neue Mittheilung erfolgt, die nur der Form nach als eine bereits bekannte hingestellt werden muss, weil nicht anzunehmen, dass Paulus der Gemeinde davon früher nichts gesagt habe. Lösen wir diese Form auf, so behalten wir eine angelegentliche und feierliche Einführung des folgenden Berichtes, der somit als ein jetzt zum ersten Mal veröffentlichter sich kundgiebt.

Zum zweiten wird der Bericht eingeführt als eine Mittheilung, die Paulus gegeben habe, wie er sie von Andern erhalten, παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις ὁ καὶ παρέλαβον. Man denkt gewöhnlich, dass der fünfzehntägige Aufenthalt in Jerusalem (Gal. 1, 18), drei Jahre nach der Bekehrung, den Anlass dazu geboten habe, diese Mittheilung zu erhalten, und zwar demnach aus der denkbar sichersten Quelle, aus dem Kreise der Urapostel. Wie reimt es sich aber damit, dass als letzte der Erscheinungen die dem Paulus selbst gewordene angefügt wird, wie wenn diese auch zu den Elementen des apostolischen Auferstehungszeugnisses gehörte? Für Paulus allerdings gehört sie mit den älteren Erscheinungen in eine Linie, ob sie aber diesen Charakter auch für die Urgemeinde hatte, das ist mindestens zweifelhaft. Dem Apostel Paulus warfen gerade seine Gegner das Umgehen mit Gesichtern und Offenbarungen vor (II Cor. 11, 16. 12, 1. 5, 13) und die kritische Schule hat ja in dem analogen Vorwurf der in den Clementinen dem Simon Magus gemacht wird<sup>1)</sup> eine Erinnerung an diese Bekämpfung der Christuserscheinungen, vielleicht mit Recht, gefunden. Nun aber soll, nach unserm Berichte selbst, dieser Cyclus von Erscheinungen von beiden apostolischen Kreisen, dem jerusalemischen und dem paulinischen, an-

<sup>1)</sup> Clem. Hom. XVII. 5. 13. 14.

erkannt und vertreten werden, εἴτε ἐγὼ, εἴτε ἑκείνοι, οὕτως κηρύσσοντες καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε. Danach müsste die Christuserscheinung des Paulus ebenso von den Uraposteln gepredigt worden sein, wie die der ersten Apostel von ihm selbst, und das will nicht recht wahrscheinlich werden, wenn man bedenkt, wie Paulus an diese Erscheinung sein Apostelamt knüpfte (I Cor. 9, 1) und wie ihm dieses von der Gegenpartei beharrlich bestritten wurde (I Cor. 9, 2). Namentlich aber kann diese Erscheinung unmöglich zu dem gehören, was Paulus von der Urgemeinde überkommen hat, und wenn sie dennoch der Form nach den andern angereicht wird, wie wenn kein Unterschied bestände, so zeigt das, dass eben die Form dieses Berichtes keineswegs eine ursprünglich naive, sondern eine kunstvoll und bewusst angelegt ist.

Drittens ist zu notiren, dass in dem paulinischen Bericht v. 4 mit dem ἐτάφη das Begräbniss Jesu ausdrücklich bezeugt wird, gerade wie dies in unsern Evangelien geschieht. Die Vertreter der Visionshypothese gehen zwar nicht alle soweit wie Volkmar, der die ganze Erzählung von der ehrenvollen Bestattung Jesu als Dichtung auf Grund von Jes. 53, 9 erklärt<sup>1)</sup>, aber eine gewisse Schwierigkeit bereitet ihnen das Grab Jesu doch, und auch Biedermann<sup>2)</sup> hat gefunden, dass Holsten<sup>3)</sup> sich hier durch abstracten Scharfsinn zu weit habe führen lassen, wenn er die Sache so darstelle, dass die Auffindung des Leichnams Jesu im Grabe von den Jüngern als gar keine Instanz gegen dessen Auferstehung empfunden worden wäre, weil sie seinen Auferstehungsleib als einen pneumatischen sich vorstellten der mit dem in's Grab gelegten gar nichts zu thun habe. Wenn also die Visionshypothese vor Allem auf den paulinischen Bericht sich aufbauen will und den der Evangelien als eine bereits weiter fortgeschrittene Vergröberung ansieht, so ist das ἐτάφη des ersteren ein Zeuge dafür, dass wenigstens in Bezug auf das Grab Jesu es hier nicht anders steht als in den Evangelien.

<sup>1)</sup> Die Evangelien, S. 603.

<sup>2)</sup> Dogmatik, 1. Aufl. S. 232 Anm.

<sup>3)</sup> Zum Evangelium des Paulus und des Petrus S. 126 ff.

Viertens fehlt in den paulinischen Berichten ein Zug, der den evangelischen Erzählungen insgesamt eigen ist, nämlich dass die erste Kunde von der Auferstehung durch die Frauen gebracht worden ist, welche das Grab leer gefunden. Ob man nun den letzteren Punkt für wichtig halte oder nicht, die Rolle, welche die Frauen bei der Entstehung des Auferstehungsglaubens gespielt haben, ist jedenfalls nicht zu unterschätzen und ein integrierender Bestandtheil der ganzen Geschichte. Deswegen nimmt man auch allgemein an, Paulus wolle diese Mitthätigkeit der Frauen nicht leugnen, sondern er lasse sie mit Bewusstsein weg aus Zweckmässigkeitsgründen, d. h. aus Gründen, die am besten Hase<sup>1)</sup> bezeichnet hat, wenn er sagt: „die Frauenbotschaft, insbesondere Magdalene, mag absichtlich übergangen worden sein, um nicht mit dem anzuheben, was Gegner Frauengewäsch nennen konnten“. In der That haben ja nicht nur die Jünger nach den Evangelien zuerst die Kunde der Frauen für λῆρος (Lc. 24, 11) gehalten, sondern hat auch später Celsus eben diesen Punkt zum Ausgang seines Angriffs auf den Glauben der Christen genommen. Demnach ist aber die Weglassung der Frauenbotschaft bei Paulus bereits ein Stück künstlicher Zurechtstellung der Berichte und auch hierin haben die Evangelien noch die naivere Darstellung.

Fünftens macht die Erscheinung des Auferstandenen vor den mehr als fünfhundert Brüdern doch in der That einem jeden Erklärungsversuch im Sinne der Visionshypothese mehr Schwierigkeit, als man sich in der Regel gestehen will. Die Bemerkung, mit der Keim<sup>2)</sup> und Andere die Sache erklären wollen, dass Visionen ansteckend seien, ist doch für sich allein nicht recht im Stande, die Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen. Man muss nothwendig zugleich eine Menge von anderen Annahmen statuiren, die allesammt ebenso in der Luft stehen, es sei eine Christenversammlung gewesen vielleicht zu nächtlicher Stunde, es habe einer die Vision empfangen und die Andern auf seine Anregung hin dasselbe geschaut u. s. w.

<sup>1)</sup> Geschichte Jesu S. 592.

<sup>2)</sup> Geschichte Jesu von Nazara III S. 591.

Besonders auffallend ist, dass man von diesem Ereigniss sonst im neuen Testament und ausserhalb desselben so gar nichts hört, denn die Verarbeitung in den *Acta Pilati* <sup>1)</sup> ist so offenkundig eine ganz späte Legende, dass darauf kein Gewicht zu legen ist. Am Ende ist doch an eine der Anfangsscenen der Apostelgeschichte zu denken, etwa an die des Pfingstfestes, an welche Volkmar <sup>2)</sup> diesen Bericht anschliesst. Dann fragt es sich aber, ob der Bericht der Apostelgeschichte nicht darin vor den unseren den Vorzug verdient, dass kein eigentliches Schauen Christi, sondern ein Erfülltwerden mit dem heiligen Geiste zu Grunde lag.

Sechstens ist die Vision, die Jakobus hatte und die hier die vierte Stelle annimmt, ebenso wie die vorige ein *Unicum* unsres Berichtes. Das neue Testament meldet sonst kein Wort davon, obwohl ja Jakobus als Haupt der Christengemeinde in Jerusalem und Bruder des Herrn bekannt genug ist, um eine solche Erwähnung zu motiviren. Merkwürdigerweise aber findet sich eine Parallele zu diesem Zug unsres Berichtes in dem was Hieronymus über das Hebräerevangelium berichtet, es ist die bekannte Stelle aus seinem *catalogus virorum illustrium* cap. 2: *evangelium quoque quod appellatur secundum Hebraeos et a me nuper in graecum latinumque sermonem translatum est, quo et Origenes saepe utitur, post resurrectionem salvatoris refert: Dominus autem cum dedisset sindonem suam servo sacerdotis, ivit ad Jacobum et apparuit ei. Juraverat enim Jacobus, se non comesturum panem ab illa hora, qua biberat calicem domini, donec videret eum resurgentem a mortuis. — rursusque post paululum: tulit panem et benedixit ac fregit et post dedit Jacobo justo et dixit ei: Frater mi, comede panem tuum, quia resurrexit filius hominis a dormientibus.* Das ist ausserhalb unsres Berichtes die einzige Stelle altkirchlicher Literatur, in der eine Erscheinung des Auferstandenen vor Jakobus erzählt wird. Es ist richtig, dass sie der Zeit nach mit der unsres Berichtes sich nicht deckt, denn im Hebräerevangelium ist Jakobus der erste, dem

<sup>1)</sup> S. Keim III S. 569.

<sup>2)</sup> Die Evangelien S. 621.



der Auferstandene sich zeigt, im ersten Korintherbrief kommt diese Erscheinung erst an vierter Stelle, nach denen, die dem Kephas, den Zwölfen und den Fünfhundert zu Theil werden. Der Termin derselben im Hebräerevangelium lässt sich nicht hinausrücken, da Jakobus ja fastet, bis er Jesum gesehen hat. In unserm Bericht scheint der spätere Zeitpunkt dieser Erscheinung durch das wiederholte ἔπειτα festzustehen. Allein genaue Uebereinstimmung ist da auch gar nicht zu fordern, die Zeitdifferenz besteht, ist aber geringfügig gegenüber der Uebereinstimmung in der Person, die hier allein entscheidend ist, weil eine andere Erwähnung des Jakobus im Zusammenhang der Auferstehungsberichte sich sonst überhaupt nicht findet. Hat nun aber die Erwähnung des Jakobus in unserem Berichte eine Parallele lediglich im Hebräerevangelium, so wird man nicht sagen können, dass sie dadurch an Glaubwürdigkeit gewinne, denn dieses ausserkanonische Evangelium ist zwar alt und vielgebraucht, schwerlich aber älter als unsere Synoptiker, wenigstens lassen sich die sicher überlieferten Stücke aus demselben zum guten Theil als Bearbeitung unsrer synoptischen Berichte erweisen, und nur in wenigen Einzelheiten mag in dem hebräischen Evangelium das Ursprünglichere sich erhalten haben. Zu diesen gehört aber der sonderbare und geschmacklose Auferstehungsbericht ganz gewiss nicht.

Diese Beobachtung, nämlich vom Vorkommen der Jakobus-Erscheinung im Hebräerevangelium, ist nun aber zugleich ein lehrreicher Wink für die Beschaffenheit des ganzen paulinischen Auferstehungsberichtes. Obwohl nämlich sonst in unsern Evangelien sich nicht einmal ein Anklang an diese Darstellung entdecken lässt, so steht doch auch hier wieder Lukas unserm paulinischen Stück am nächsten. In der Apostelgeschichte berichtet er zunächst den Abschied des Auferstandenen von seinen Jüngern auf dem Oelberg bei Jerusalem 1, 1—11 und erwähnt dann die Namen der ersten Jünger, voran der zwölf Apostel, als derer die dabei gegenwärtig waren und nachher nach Jerusalem zurückkehrten; 1, 12. 13. Zu diesen fügt er v. 14 noch hinzu: diese Alle verharreten einmüthig



im Gebet, nebst einigen Frauen und Maria der Mutter Jesu und seinen Brüdern. Unter den Brüdern Jesu ist aber Jakobus ohne Zweifel mitbegriffen. Also wird uns hier gemeldet, dass bereits ganz kurze Zeit nach der Auferstehung Jakobus in Jerusalem war und mit zur Gemeinde gehörte, wie er denn später als Haupt derselben neben Petrus und Johannes von Paulus sowohl als von der Apostelgeschichte und der übrigen kirchlichen Literatur genannt wird. Es ist das die einzige Stelle im neuen Testament, wo wir vernehmen, dass Jakobus und die andern Brüder Jesu damals schon die christliche Sache zu der ihrigen gemacht hatten, und Lukas kann diese Tradition nur aus guten Quellen haben. Hierin liegt eines der Momente, die zu der Annahme führen müssen, dass auch der erste Theil der lukanischen Apostelgeschichte, so gut wie der zweite, auf älteren Quellen beruht, und hier wird eine judenchristliche Apostelgeschichte oder ein Evangelium in irgend welcher früheren Gestalt zu Grunde liegen, wenn man will, kann man mit Volkmar<sup>1)</sup> an das Kerygma des Petrus denken. Aus dieser Schrift wird die Apostelgeschichte hier geschöpft haben, und aus derselben kann auch der Bericht des ersten Korintherbriefes geflossen sein. Dafür sprechen nämlich noch andere Gründe. Wir sahen schon, dass die Erscheinung des Auferstandenen, die Petrus zu Theil wurde, in den Evangelien allein bei Lukas Erwähnung findet, in den Worten ὡςθὲν Σίμωνι 24, 34. Diese Worte haben im vorangehenden Bericht des Lukasevangeliums keinen Grund, die Erscheinung wird vorausgesetzt, aber nicht erzählt. Nur 24, 12 findet sich ein schwacher Anklang daran, wo nach der Meldung der Frauen gesagt wird: Petrus aber stand auf und lief zum Grabe, und sich bückend sah er die Binden allein liegen und ging fort nach Hause, sich wundernd über das Geschehene. Aber einmal ist dieser Vers kritisch angefochten, Tischendorf lässt ihn mit cod. D und der Itala weg, auch Westcott-Hort klammert ihn als unecht ein. Allerdings ist er trotzdem überwiegend bezeugt, nicht nur durch die meisten Handschriften, sondern auch

<sup>1)</sup> Die Evangelien S. 621.

durch innere Gründe. Denn v. 24, wo die Emmausjünger berichten, es seien einige der ihrigen zum Grabe gegangen und haben es so gefunden, wie der Engel gesagt, wird er offenbar vorausgesetzt, und blosser Einschub aus Joh. 20, 6 kann er auch nicht sein, da der Wortlaut nicht genau entspricht. Trotzdem motivirt dieser Vers den Ausspruch v. 34 ὡφθῆ Σίμωνι keinesfalls, da ja eben Petrus nicht den Herrn sieht, sondern nur das leere Grab. Das ὡφθῆ Σίμωνι steht also in der That im Auferstehungsbericht des Lukas in der Luft, und es ist leicht begreiflich, dass man dieses Wort geradezu als aus I Cor. 15, 5 hier hereingekommen angesehen hat. Aber die Sache kann sich auch so verhalten, dass sowohl Lukas wie I Cor. 15 auf dem Bericht der älteren Quelle beruhen, die im Anfang der Apostelgeschichte von ersterem benutzt worden ist.

Hierauf weist nämlich noch etwas anderes hin. Unter den Fragmenten des Hebräerevangeliums führt Hieronymus<sup>1)</sup> ausser dem vorgenannten noch ein anderes an, das sich ebenfalls auf die Auferstehung Jesu bezieht, ein Fragment, das sich im Briefe des Ignatius an die Gemeinde von Smyrna 3, 2 in griechischer Sprache findet, das auch Eusebius, K. G. III. 36, 11 ebenso anführt als von Ignatius einer unbekannten Quelle entnommen. Bei Hieronymus lautet das Fragment so: Ignatius scripsit — epistolam — ad Polycarpum — in qua et de evangelio quod nuper a me translatus est, super persona Christi ponit testimonium dicens: ego vero et post resurrectionem in carne eum vidi et credo quia sit et quando venit ad Petrum et ad eos qui cum Petro erant, dixit eis: ecce palpete et videte me, quia non sum daemonium incorporale et statim tetigerunt eum et crediderunt. Auch anderswo (in Jes. C. XVIII prol.) führt er das Stück als aus dem Hebräer- oder Nazarener-Evangelium stammend an, so dass über dessen Herkunft kein Zweifel bestehen kann. Im griechischen Texte des Ignatius ist der Wortlaut: καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, ἔφη αὐτοῖς· λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον. Von allen evangelischen

<sup>1)</sup> Catalog. vir. ill. c. 16, s. Hilgenfeld, novum Testamentum extra canonem receptum, 2. Aufl. S. 29.

Auferstehungsberichten bietet wieder einzig Lukas hierzu eine Parallele: 24, 39. Als nämlich die beiden Emmausjünger zurückgekehrt und mit den andern vereinigt sind, tritt Jesus mitten unter sie, und da sie meinen einen Geist zu sehen, beruhigt er sie mit den Worten: ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου, ὅτι ἐγὼ εἰμι αὐτός· ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστά οὐκ ἔχει καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα. Wenn auch die Uebereinstimmung keine völlige ist, so besteht sie doch in der Hauptsache, in der Aufforderung Jesu an die Jünger, ihn zu betasten, um sich zu überzeugen, dass er kein blosser „Geist“ sei.

Da es sich nun als wahrscheinlich herausgestellt hat, dass der Anfang der Apostelgeschichte auf einer älteren Quelle beruht, so ist es um so eher möglich, dass wir auch im lukanischen Auferstehungsbericht auf diese ältere Quelle hingewiesen werden, welcher sodann sowohl das ὡφθῆ Σίμωνι Lc. 24, 34 als das ψηλαφήσατέ με v. 39 und die Erwähnung des Jakobus Act. 1, 14 entstammen werden. Dann aber hindert nichts anzunehmen, dass der paulinische Bericht seine Eigenthümlichkeiten ebenfalls aus dieser Quelle schöpft und also keineswegs viel älter zu sein braucht als Lukas.

Haben wir den Abendmahlsbericht des ersten Korintherbriefes als einen künstlich vereinfachten und zurechtgestellten erkannt, so ergiebt sich nun ein ähnliches Resultat auch für den Auferstehungsbericht. Aus den oben angeführten Gründen können wir ihn keineswegs für den ersten und ältesten der uns erhaltenen ansehen. Es fehlt ihm der sicher historische Zug von der Botschaft der Frauen, er zeigt in der Erscheinung, die Jakobus hat, Verwandtschaft mit der apokryphischen Literatur der alten Kirche, und endlich ist er seiner ganzen Anlage nach offenbar absichtlich so disponirt, dass er als gemeinschaftliche Verkündigung der Judenapostel und des Paulus gelten kann. Die drei Namen, welche die Parteien des apostolischen Zeitalters charakterisiren, Petrus, Jakobus, Paulus erhalten jeder eine Erscheinung des Auferstandenen zugetheilt, dazwischen sind solche Erscheinungen gestellt, die grösseren Kreisen zu Theil werden: Petrus — die Zwölfe — die Fünfhundert —

Jakobus — alle Apostel — Paulus. Zu Petrus gesellen sich, als zu dem Anführer, die Zwölfe, aber auch sofort die 500 Brüder, ähnlich wie Lukas 9, 1 die Zwölfe, dann 10, 1 die Siebenzig von Jesus ausgesendet werden lässt. Jakobus beginnt eine neue Reihe, zu ihm kommen dann die Apostel alle, wozu er und die später hinzugekommenen, auch gerechnet sein werden, wie denn Gal. 1, 19 Jakobus zu den Aposteln gezählt ist, und Paulus und Barnabas Act. 14, 14 „die Apostel“ genannt werden. Den Schluss macht Paulus selbst, der auf diese Weise in die Reihe der ersten Zeugen bedeutsam einrückt und den beiden andern Auserwählten, Petrus und Jakobus, zur Seite tritt. So hat auch dieser Bericht weit mehr innere Absicht und Kunst, als er auf den ersten Blick verräth, und es ist nicht einzusehen, warum man ihn den so viel einfältigeren evangelischen Berichten vorziehen soll. Auch hier finden wir somit keine Instanz, die uns nöthigte, den ersten Korintherbrief der frühesten Zeit zuzuweisen.

### 3. Paulus und Lukas.

Es fragt sich nun noch, in welchem Verhältniss stehen die paulinischen Hauptbriefe im besondern zu dem Evangelium, das man von Alters her als das specifisch paulinische bezeichnet, also zum Evangelium des Lukas? Die neuere Kritik ist einstimmig der Ansicht, dass dieses Evangelium die Lehre des Paulus, wie sie in den vier Hauptbriefen ihr Centrum hat, vertrete, wenn auch in etwas gemildertem Sinne. Das heidenchristliche Evangelium von der Rechtfertigung aus Glauben ohne des Gesetzes Werke werde hier auf die evangelische Geschichte angewandt und daraus seien manche Umgestaltungen zu erklären, die der Stoff derselben gegenüber dem Matthäusevangelium aufweist. Dahin gehören z. B. die Zurückführung des Stammbaumes Jesu bis auf Adam, den Vater aller Menschen, statt bloß bis auf Abraham, den Vater der Juden. Ferner die Umstellung des Auftretens Jesu in Nazareth, das von Lukas, sichtlich im Widerspruch mit der Ueberlieferung, ganz in den Anfang gestellt wird, worin sich der Gedanke auspräge, Christus

sei von seiner Heimat verworfen, dann von den Entfernteren um so gläubiger aufgenommen worden, gerade wie Paulus immer zuerst zu den Juden und dann erst, wenn diese das Evangelium verschmähten, zu den Heiden gegangen sei. Weiter die Einführung der von Jesus ausgesendeten siebenzig Jünger, nach der Zahl der Heidenvölker, neben den vorher ausgesandten zwölf Aposteln an die Juden. Auch der im ganzen Evangelium in den verschiedensten Gestalten auftretende Gegensatz zwischen dem selbstgerechten Werkdienst und glaubensinniger Demuth, wie er in den Figuren des hochmüthigen Pharisäers und der grossen Sünderin, in den Schwestern Martha und Maria, in den Gleichnissen vom reichen Mann und armen Lazarus, vom barmherzigen Samariter gegenüber dem Priester und Leviten, vom verlornen Sohn und seinem älteren Bruder, vom Pharisäer und Zöllner zu Tage tritt, erscheint als eine Gegenüberstellung des werkgerechten Judenchristenthums und des glaubensinnigen Paulinismus. Endlich zeigt so mancher einzelne Zug, so manche Wendung des Ausdrucks selbst, eine derartige Uebereinstimmung mit den paulinischen Briefen, dass nur das engste literarische Verhältniss zu ihnen sie erklären kann. Um so mehr erscheint das Urtheil begründet, dass Lukas auf den paulinischen Briefen fusst, und wenn das der Fall ist, dann müssen natürlich diese Briefe lange vor dem Lukasevangelium und der Apostelgeschichte dagewesen sein. Ist aber dies richtig, so ist dann auch ihre Echtheit nicht zu bezweifeln. Eben, dass die lukanische Darstellung sie überall voraussetzt, beweist das Vorhandensein und das starke Wirken des reinen und ursprünglichen Paulinismus schon in der frühesten Zeit, ohne ihn wird sie völlig unverständlich. Dieser Beweis für die Echtheit der paulinischen Hauptbriefe, der sich aus dem Nachwirken derselben zunächst bei Lukas und dann weiter im übrigen neuen Testamente ergibt, ist dann in der That das stärkste Mittel der Abwehr gegen jeden Angriff auf die Echtheit der vier Hauptbriefe und nicht mit Unrecht hat Scholten<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> S. oben S. 16. Bijdragen S. 63—70.



in seiner gegen Loman gerichteten Gegenschrift gerade diesen Punkt mit dem grössten Nachdruck geltend gemacht. Neuerdings beginnt nun auch noch die von Volkmar<sup>1)</sup> zuerst aufgestellte Ansicht sich Bahn zu brechen, dass Markus nicht etwa, wie die Tübinger Schule ihn charakterisirte, ein farbloser Neutraler sei, sondern ein entschiedener Pauliner, und diese Stellung ist ihm selbst von Holsten<sup>2)</sup>, der ihn sonst in zweite Linie stellt, ausdrücklich vindicirt worden. Danach hätten wir unter den Evangelisten sogar zwei Pauliner, einen „entschiedenen“ und einen „ausdrücklichen“ wie Volkmar den Lukas bezeichnet, und das Vorangehen der Paulusbriefe vor den Evangelien wäre doppelt sicher gestellt.

Es ist nun allerdings nicht in Zweifel zu ziehen, dass Lukas im Verhältniss namentlich zu Matthäus, einen universalistischen, heidenfreundlichen Standpunkt vertritt. Die oben angeführten Merkmale dieses Standpunktes können meistens als begründete Instanzen dafür anerkannt werden. Gewiss ist, dass er weniger auf das Gesetz hält, als Matthäus, dass er das jüdische Vorzugsrecht mannichfach bekämpft, dass er die Pforten des Gottesreiches allen wahrhaft Gläubigen weit aufthut. Insofern wird man sein Evangelium allerdings „paulinisch“ nennen können. Allein man darf diesen Gesichtspunkt auch nicht zu einseitig ausnutzen und fast in jedem besondern Wort des Lukasevangeliums eine Anspielung auf Paulus und den Paulinismus sehen wollen, wie das z. B. in einer neuerlich wieder aufgelegten übrigens sonst recht brauchbaren evangelischen Synopse<sup>3)</sup> geschehen ist. Manches, was so aussieht, als sei es paulinisch, kann auch anders ausgelegt werden, wie z. B. Weizsäcker<sup>4)</sup> gegen die Beziehung der 70 Jünger auf die Heidenboten Einsprache erhebt und sie anders deutet. Es ist ja im Lukas-evangelium auch ein ganz anderer Zug unverkennbar, ein Zug zum

<sup>1)</sup> Die Religion Jesu 1857 S. 203.

<sup>2)</sup> Die synoptischen Evangelien S. 179 ff.

<sup>3)</sup> Schulze, Evangelientafel 1886 in den Anmerkungen und der Einleitung.

<sup>4)</sup> Das apostolische Zeitalter S. 401.



Alten, Ueberlieferten, geradezu mitunter zum Jüdischen, wie denn die Personen der Vorgeschichte Muster alttestamentlicher Frömmigkeit sind und auch im späteren Zusammenhange des Evangeliums manches entschieden judenchristliche Wort sich findet, wie das von der immerwährenden Geltung des Gesetzes 16, 17 und die ganz analoge Färbung der Sprüche der Bergrede 6, 20—26. Hat man doch, und vielleicht mit Recht, für eine Reihe von lukanischen Erzählungen und Redestücken eine „ebionitische“ Quelle als Grundlage angenommen, wie für das Gleichniss vom ungerechten Haushalter, vom reichen Mann und armen Lazarus u. s. w. Doch, darauf kommt es schliesslich nicht an, ob dieses oder jenes Stück paulinisch, oder nicht paulinisch sei, die Frage ist vielmehr, vertritt Lukas einen Paulinismus, der nur auf Grundlage der vier paulinischen Hauptbriefe zu begreifen ist? Es kann ja sein Paulinismus ein noch älterer, einfacherer sein, denn wenn diese Briefe einer späteren Zeit zugewiesen werden müssen, so ist damit, wie später noch zu zeigen sein wird, die Existenz des historischen Paulus und das frühere Bestehen eines Paulinismus in der christlichen Kirche noch keineswegs ausgeschlossen. Es handelt sich also für uns lediglich darum, ob das Lukasevangelium nothwendig diese Briefe voraussetzt, oder ob das Verhältniss als ein anderes gedacht werden kann.

Befragen wir das Urtheil der alten Kirche, so nimmt sie zwar einstimmig einen Zusammenhang zwischen den paulinischen Briefen und dem Lukasevangelium an. Aber statt zu behaupten, dass die Briefe die Grundlage des Evangeliums seien, erklärt sie vielmehr umgekehrt, das Evangelium sei dem Apostel Paulus, als er diese Briefe schrieb, bekannt gewesen und von ihm in denselben sogar citirt worden. Es giebt nämlich einige Stellen in den Hauptbriefen, wo von einem εὐαγγέλιον geredet wird, oder wo eine Lehre als κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου anzunehmen hingestellt wird. Diese Stellen bezogen die Kirchenväter ganz einfach auf unser Lukasevangelium. So, wenn II Cor. 8, 18 es heisst, wir haben mitgesandt auch noch den Bruder mit ihm (Titus), dessen Lob im Evangelium durch alle

Gemeinden geht, οὗ ὁ ἔπαινος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ διὰ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν, so bezog das Origenes<sup>1)</sup> direkt auf den Lukas, der das ὑπὸ Παύλου ἐπαινούμενον εὐαγγέλιον verfasst habe. Und Eusebius<sup>2)</sup> erklärt gleichfalls, man meine, wo Paulus von einem eigenen Evangelium in seinen Briefen rede und sage: nach meinem Evangelium, da habe er das Lukasevangelium im Sinne. Auch Hieronymus<sup>3)</sup> erwähnt dieser Meinung als einer weit verbreiteten. Ja, man hat sogar die Uebereinstimmung zwischen den paulinischen Briefen und dem Lukasevangelium dahin ausgelegt, dass Paulus indirekt als Verfasser des Evangeliums erschien. So sagt Irenäus<sup>4)</sup>, dass Lukas das von Paulus verkündigte Evangelium in Schrift verfasst habe, und Tertullian<sup>5)</sup>, dass man das Werk des Lukas gewöhnlich dem Paulus zuschreibe, d. h. wohl, dass er es veranlasst und inspirirt habe.

Diese Meinung der Kirchenväter nun, dass in den paulinischen Briefen das Lukasevangelium erwähnt werde, wird heutzutage als eine grosse Naivetät angesehen. Das Verhältniss sei ja vielmehr das umgekehrte, da Lukas lange nicht so früh geschrieben, sondern erst nach Markus oder Matthäus oder beiden, während die paulinischen Briefe in die allerälteste Zeit zurückreichen. Allein, so wenig man heutzutage dieser patristischen Ansicht auch nur einiges Gewicht beizulegen geneigt ist, so ist es doch der Mühe werth, sie wenigstens zu prüfen, denn wenn auch die Kirchenväter nur die Tradition vertreten und von wissenschaftlicher Kritik keine Ahnung haben, so enthält doch mitunter auch die Tradition einen werthvollen Wink.

<sup>1)</sup> Bei Eusebius VI. 25, 6, s. Holtzmann, Einleitung. 2. Aufl. S. 399. 346.

<sup>2)</sup> K. G. III. 4, 7: φασὶ δὲ ὡς ἄρα τοῦ κατ' αὐτὸν εὐαγγελίου μνημονεῖν ὁ Παῦλος εἴωθεν, ὁπνίκα ὡς περὶ ἰδίου τινος εὐαγγελίου γράφων ἔλεγε· κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου.

<sup>3)</sup> Catalogus virorum illustr. c. 7: quidam suspicantur, quotiescunque in epistolis suis Paulus dicit, juxta Evangelium meum. de Lucae significare volumine.

<sup>4)</sup> Bei Eusebius K. G. V. 8, 3 καὶ Λουκᾶς δὲ ὁ ἀκόλουθος Παύλου τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βίβλῳ κατέθετο.

<sup>5)</sup> Adv. Marcionem 4, 5. Lucae digestum Paulo adscribere solent.

Zunächst stützt die Behauptung der Kirchenväter sich darauf, dass Paulus, wo er sage: κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου, das Lukasevangelium meine. Diese Formel kommt in zwei Stellen des Römerbriefes vor 2, 16 und 16, 25. In der ersteren Stelle wird hingewiesen auf den künftigen Gerichtstag, auf die ἡμέρα ὅτε κρινεῖ ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ. Den Zusatz, gemäss meinem Evangelium, verstehen nun die neueren Ausleger von der mündlichen Verkündigung des Evangeliums durch den Apostel, welche das Lehrstück vom Weltgericht als integrierenden Bestandtheil enthielt. Letzteres ist freilich so sehr ausser allem Zweifel, dass es sogar banal genannt werden muss, und man begreift, dass die Ausleger für diesen besonderen Hinweis auf das paulinische Evangelium auch einen prägnanteren Gedanken zu gewinnen bemüht sind. So findet Meyer-Weiss im Commentar zu der Stelle, es könne das κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου weder auf die allbekannte und unbezweifelte Thatsache gehen, dass Gott richten werde, oder dass er das Verborgene richten werde, aber auch nicht die Norm des Urtheils aussprechen, sondern es könne sich nur auf das διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ beziehen, also auf die Thatsache, dass Gott durch Jesum richten werde. Aber ist das wesentlich besser, als die verworfenen Ansichten? Ist nicht auch die Stellung Christi als des Weltenrichters ein ganz allgemeiner Lehrpunkt der ältesten Kirche? Dass Christus kommen wird, um das Weltgericht zu halten, lesen wir wenigstens, so gut als bei Paulus, auch bei Jakobus (5, 9), bei Petrus (I Petri 4, 5) und bei Johannes (I Joh. 2, 28. 4, 17), und daran hat wohl noch Niemand gezweifelt. Sollte denn Paulus für eine so allgemein geglaubte Lehre sich auf sein besonderes Evangelium berufen haben? Wohl schwerlich. Sondern es lässt sich viel eher hören, was die Kirchenväter meinten, dass hier auf eine vorliegende Darstellung des durch Christus zu haltenden Weltgerichtes angespielt werde, wie solche in unsern Evangelien sich finden. Auch Lukas enthält zum öfteren den Hinweis auf die weltrichtende Stellung des Menschensohnes, nicht nur am Schlusse der Parusierede 21, 36: ἀγρυπνεῖτε δὲ ἐν παντὶ καιρῷ ὅτι-

μενοι ἵνα κατισχύητε ἐκφυγεῖν ταῦτα πάντα τὰ μέλλοντα γίνεσθαι, καὶ σταθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, sondern auch schon vorher in Stellen wie 9, 23ff. 12, 22ff. 13, 25. 17, 22ff. 22, 29. 30. Danach kann sich der Hinweis, dass Gott die Menschen richten werde durch Jesum Christum, gemäss dem paulinischen Evangelium, recht wohl auf das Lukasevangelium beziehen. Man wendet gewöhnlich ein, Evangelium bedeute im neuen Testamente nie eine Schrift, sondern die mündliche Botschaft von Christo. Aber diese Behauptung ist selber sehr anfechtbar. Mrc. 1, 1 ist ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ doch wohl so zu verstehen, dass hiermit der Bericht von dem Wirken Jesu, von dem was wir die evangelische Geschichte nennen, beginnt, denn die Construction, die ἀρχὴ κ. τ. λ. mit ἐγένετο Ἰωάννης verbindet, ist doch zu gezwungen, als dass sie in der Meinung des Schriftstellers gelegen haben könnte. Da nun aber der Bericht, den Markus vom Leben Jesu giebt, ein schriftlicher ist, so ist damit die Bedeutung, schriftlicher Bericht über das Leben Jesu gewonnen, und es fragt sich nur, ob nicht auch in andern neutestamentlichen Stellen dieselbe Bedeutung anzunehmen sein wird. Da lässt sich sagen, dass der Engel Apoc. 14, 6, der mit dem ewigen Evangelium durch den mittleren Theil des Himmels fliegt, dasselbe doch wohl, wie auch Düsterdieck<sup>1)</sup> erklärt, „zunächst als sichtbaren Gegenstand, etwa in der Form eines Büchleins wie 10, 2 in der Hand hat“. Diesen Stellen, die auf den frühen Gebrauch von εὐαγγέλιον zur Bezeichnung einer Schrift deuten, würde sich nun die unsere anschliessen. Einzig das Bedenken kommt hiegegen noch in Betracht, dass in unsrer Stelle Röm. 2, 16 der ganze Vers so wenig fest im Zusammenhang wurzelt, dass z. B. Weisse<sup>2)</sup> ihn für eine Glosse erklären wollte, was in der That Vieles für sich hat, da der Vers müssig ist und nichts Neues sagt, sondern nur eine Erläuterung zu dem angekündigten Richten Gottes beibringt. Aber gerade in dem Falle, dass wir hier einen späteren Zusatz hätten, wäre seine Beziehung auf ein schrift-

<sup>1)</sup> Meyer's exeget. Hdbch. 3. Aufl. S. 477f.

<sup>2)</sup> Beiträge, ed. Sulze S. 30.

liches Evangelium noch wahrscheinlicher, ja alsdann wohl nicht mehr zu bestreiten.

Etwas anders steht es mit der zweiten Stelle, wo im Römerbrief die Formel *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* gebraucht wird, nämlich 16, 25 in der Schlussdoxologie. Da ist *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* verbunden mit dem nachfolgenden *κατὰ τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ* und da das letztere natürlich die mündliche Verkündigung bedeutet, so wird das erstere dem entsprechend zu nehmen sein. Doch kommt auf diese Stelle nichts an, weil diese Schlussdoxologie ja bekannter Massen zu den zweifelhaftesten Elementen der ohnehin schon bestrittenen Kapitel 15 und 16 gehört.

Ein Licht auf das *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* fällt aber noch aus einer Stelle eines andern paulinischen Briefes, der zwar zu den älteren Briefen nicht gehört, aber eben deshalb um so deutlicher die Meinung des späteren Paulinismus über unsre Formel ausdrückt. Es ist die Stelle II Tim. 2, 8: *μνημόνευε Ἰησοῦν Χριστὸν ἐγγεγμένον ἐκ νεκρῶν, ἐκ σπέρματος Δαυὶδ, κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου*. Befragen wir die Exegeten, was denn hier die Formel, gemäss meinem Evangelium, besage, so bezieht sie Hofmann auf das *μνημόνευε*, so dass also die Erinnerung an die Heilthatsache der Auferstehung Jesu gemäss dem Evangelium des Apostels geschehen sollte, was der Wortstellung widerspricht. Daher beziehen sie die Meisten, auch de Wette und Huther auf die an *Ἰησ. Χριστὸν* anschliessenden Zusätze. Unter diesen kann aber wieder der Hinweis auf die Auferstehung Christi nicht gemeint sein. Denn dieser ist allgemeiner Inhalt der evangelischen Verkündigung ohne allen Unterschied der Apostel wie der kirchlichen und ausserkirchlichen Parteien. Es bleibt also nur übrig an das *ἐκ σπέρματος Δαυὶδ* zu denken, und in der That bezeugt die Stelle Röm. 1, 3 dass die Abstammung Jesu von David auch auf paulinischer Seite anerkannt wurde. Aber auf diese Stelle kann sich die unsre schwerlich beziehen, denn es ist etwas anderes um die gelegentliche Erwähnung dieser davidischen Abstammung Jesu in einem Briefeingang, wo es der Zusammenhang nahe legt, und um die ausdrückliche Verkündigung derselben, als wesentlichen



Bestandtheil des Evangeliums. An letzteres ist bei Paulus gewiss nicht zu denken, und daher will auch die Erklärung vom mündlichen Evangelium des Paulus hier nicht genügen. Wenn es heisst: „gedenke des Herrn Jesu Christi, des von Todten Auferstandenen, aus dem Samen Davids, nach meinem Evangelium“, so kann das nicht bedeuten, der, wie ich auch predige, aus dem Samen Davids ist. Denn das zu predigen, hatte Paulus schwerlich viel Veranlassung, es gehört das zum äusserlichen Wissen über Jesus. Daher passt von allen Erklärungen am besten die alte der Kirchenväter, die unter diesem Evangelium ein schriftliches, und zwar wieder das des Lukas verstehen wollten. In diesem Evangelium ist ja die davidische Abstammung Jesu nicht nur durch den Stammbaum 3, 31 sondern auch durch mehrfache ausdrückliche Erwähnung (1, 27 ἐξ οἴκου Δαυὶδ 2, 4 ἐξ οἴκου καὶ πατρὸς Δαυὶδ) bezeugt. Mit Recht hat also bereits Baur<sup>1)</sup> bei der Timotheusstelle wieder an das Lukas-evangelium gedacht. Hervorgehoben ist diese davidische Abstammung hier, wie die Ausleger richtig bemerken, im Gegensatze zu der gnostischen Verflüchtigung der Person Jesu, und der Hinweis auf die historische Darstellung dieser Abkunft in einem schriftlichen Evangelium war gewiss das zutreffendste Argument gegen diese Tendenzen. So giebt die Stelle also einen Hinweis auf die historische Begründung des Glaubens an Christus, und erst auf diese Art verstanden wird sie sinnvoll und passend. Natürlich muss dann das ἐν ᾧ κακοπαθὼν v. 9 auf Ἰησοῦν Χριστὸν und nicht auf τὸ εὐαγγέλιον bezogen werden, was keine Schwierigkeit macht. Denn wenn der Apostel leidet für das Evangelium (1, 8) und als Herold desselben (1, 11) so leidet er auch wieder um Jesu willen, dessen Gefangener er ist (1, 8) und als Soldat Jesu (2, 3), so dass beide Beziehungen hier möglich sind.

Enthält nun aber unsre Stelle in der Formel κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μὲν sehr wahrscheinlich einen Hinweis auf das paulinische Lukas-evangelium, so gewinnt nun auch die analoge Ansicht bei Röm. 2, 13 eine neue Stütze. Ist die Römerstelle Zusatz eines Späteren, so

<sup>1)</sup> Pastoralbriefe S. 99 ff. vgl. Holtzmann, Pastoralbriefe S. 408.



haben wir dann zwei Stellen aus denen sich ergibt, dass der spätere Paulinismus die Formel so verstanden hat. Gehört sie dem Römerbrief schon ursprünglich an, so ist dieses Verständniss bereits das des Verfassers von Röm. 1—8, im Uebrigen bleibt sich die Sache gleich.

Neben dieser von den Kirchenvätern auf Lukas gedeuteten Formel κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου kommt noch in Betracht die schon berührte Stelle II Cor. 8, 18 συνεπέψαμεν δὲ τὸν ἀδελφὸν μετ' αὐτοῦ, ὃς ὁ ἔπαινος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ διὰ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν. Die gewöhnliche Auslegung dieser Stelle geht dahin, dass da von dem mit Titus ausgesandten, unbenannten und unbekannten Bruder gesagt werde, er habe ein gutes Lob in allen Gemeinden, wegen seiner evangelischen Verkündigung, d. h. wegen seines in der Predigt des Evangeliums bewiesenen Eifers und Geschickes. Diese Erklärung ist nicht unmöglich, da εὐαγγέλιον recht wohl in dieser Verbindung die mündliche Predigt von Christo bedeuten kann, wie es 10, 14. Phil. 4, 3. 15. I Thess. 3, 2 in der That gebraucht wird. Aber der Ausdruck könnte dann doch passender gewählt sein, es müsste von σπουδῇ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ oder dergleichen die Rede sein statt blos ὁ ἔπαινος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. Auch der Zusatz διὰ πασῶν ἐκκλησιῶν lässt etwas mehr und etwas anderes erwarten als blossen Arbeitseifer in der christlichen Verkündigung, denn zu allen Gemeinden wird dieser Bruder persönlich schwerlich gekommen sein. Derselbe Bruder wird ja dann v. 19 als Abgeordneter (χειροτονηθεὶς) der Gemeinden und steter Begleiter des Apostels bezeichnet. Daher ist es nicht zu verwundern, dass man schon frühe an einen der bekannten Begleiter des Paulus und wegen des „Evangeliums“ unter ihnen gerade an Lukas gedacht hat. So bereits der Verfasser der Ignatianischen epistola interpolata ad Ephesios 15: ὡς μαρτυρεῖ Λουκᾶς, ὃς ὁ ἔπαινος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ διὰ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν, dann Origenes, Hieronymus, Ambrosius, auch Neuere wie Grotius, Emmerling, Schrader, Olshausen<sup>1)</sup>. Dann wäre also wirklich das Lukas-

<sup>1)</sup> S. darüber die Commentare zu II Cor. 8, 18.

evangelium das nach des Origenes Ausdruck ὑπὸ Παύλου ἐπαινούμενον εὐαγγέλιον. Die meisten neueren Ausleger verwerfen allerdings diese Erklärung von vorn herein als eine thörichte Erfindung der Kirchenväter. Aber es fragt sich, ob mit Recht. Wenn man z. B. im Rückert'schen Commentar die Auseinandersetzung liest, wie auffallend es sei, dass hier Paulus neben dem Titus noch zwei andere „Brüder“ nenne, ohne sie mit Namen deutlicher zu bezeichnen, und wie denn die Korinther hätten unterscheiden können, welcher von den beiden zu ihnen gesandten nun v. 18 und welcher v. 22 gemeint sei, woraus dann Rückert gar schliesst, der ἀδελφὸς v. 18 sei der Bruder des Titus gewesen — wer diese Schwierigkeiten erwägt, der wird sich nicht so leicht mit der gewöhnlichen Erklärung zufrieden geben. Viel eher erwacht der Gedanke, die ganze Stelle könnte eine verhüllte Bezeichnung einiger in der apostolischen Kirche hervorragender Personen enthalten, die der Umgebung des Paulus angehörten und deren Andenken der Verfasser auf diese Weise ehren wolle, und da liegt in der That bei dem Bruder, dessen Lob im Evangelium durch alle Gemeinden geht, der Gedanke an Lukas am nächsten. Denn dass dieser als Begleiter des Paulus gedacht wurde, leidet nach Kol. 4, 14. Philem. 24 keinen Zweifel, und er ist auch in der Apostelgeschichte als solcher zu denken, obgleich er, oder vielmehr gerade weil er da nicht genannt wird. So kann man den Kirchenvätern, freilich in anderm Sinne als sie dieselbe meinten, in ihrer Vermuthung nur beistimmen, und es ergiebt sich mit Wahrscheinlichkeit ein weiterer Hinweis auf das bereits existirende Lukasevangelium in den paulinischen Hauptbriefen.

Doch, das Alles mag auf sich beruhen. Nicht nach solchen einzelnen Andeutungen, die immer dunkel und zweifelhaft bleiben, nicht nach dem ja allerdings von der Tradition beherrschten Urtheil der Kirchenväter ist die Frage zu entscheiden, ob das Lukasevangelium den paulinischen Hauptbriefen vorangehe. Sondern es muss aus unmittelbaren literarischen Berührungen zwischen beiderlei Schriften sich ergeben, ob ein solches Ver-

hältniss überhaupt vorliegt und auf welcher Seite die Abhängigkeit sich findet.

Ueber dieses literarische Verhältniss sind bereits manche Untersuchungen angestellt worden, eine der eindringendsten findet sich in dem Buche des sog. sächsischen Anonymus<sup>1)</sup>: Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältniss zu einander. Manches, was der Verfasser dieser Schrift aufstellt, ist allerdings von zweifelhaftem Werthe und der ganze, mit umständlicher Vergleichung des Sprachgebrauchs geführte Beweis, dass das Lukasevangelium und die paulinischen Briefe theilweise aus einer und derselben Feder geflossen seien, fällt für uns von selbst dahin. Die Uebereinstimmung des Sprachgebrauchs zwischen Lukas und Paulus ist zwar in gewissem Grade vorhanden, aber sie ist begleitet von einer ebenso grossen Verschiedenheit, namentlich in Beziehung auf die vier Hauptbriefe, die in ihrer prägnanten, markigen Schreibart eine Gattung für sich bilden, während der Sprachgebrauch des Lukas allerdings mit den späteren paulinischen Briefen und insbesondere mit dem Hebräerbriefe sich näher berührt. Dieses Argument ist also hier nicht geltend zu machen, was es beweist, trägt zur Entscheidung unsrer Frage nichts bei und was dazu beitragen würde, kann es nicht beweisen. Es handelt sich hier vielmehr lediglich um die Stellen, die mehr oder weniger wörtliche Berührungen zwischen den paulinischen Briefen und Lukas darstellen. Solche Stellen führt das Buch des Anonymus S. 260—264 in grosser Zahl an, doch ist unter ihnen jedenfalls eine starke Sichtung nöthig, zumal, da der Verfasser auch die kleineren paulinischen Briefe heranzieht. Aber einiges ist sicher vorhanden, und dieses ist für sich allein genügend, unsre Frage zur Entscheidung zu bringen. Diese Berührungen sind zum Theil auch von anderer Seite als vorhanden anerkannt worden, aber das Verhältniss wird dabei so gefasst, dass die Abhängigkeit auf Seiten des Lukas sei, der sein

<sup>1)</sup> Holtzmann, Einleitung S. 400 nennt ihn Hasert, womit also die lange gewahrte Anonymität gebrochen ist. Ich citire nach der zweiten Auflage von 1852.

Evangelium mit paulinischen Wendungen durchflochten habe<sup>1)</sup>. Es liegt also der oft sich wiederholende Fall auch hier vor, dass literarische Abhängigkeit leicht erkannt und zugestanden wird, dass aber über das Verhältniss dieser Abhängigkeit die Ansichten diametral einander gegenüberstehen, und in solchen Fällen ist bekanntlich eine sichere Entscheidung schwer zu gewinnen. Wenn z. B. diejenigen Stellen in Justinus Martyr, in denen eine Berührung mit dem Johannesevangelium vorliegt, von den Meisten so angesehen werden, dass die Abhängigkeit auf Seiten Justins ist, so hat es doch auch nicht an solchen<sup>2)</sup> gefehlt, welche das Verhältniss geradezu umkehrten und das Johannesevangelium von Justin abhängig sein liessen, und für das eine wie das andere lassen sich gewisse Gründe anführen. So wird es also auch in unserem Falle begreiflich erscheinen, dass das vorliegende Verhältniss entgegengesetzte Auffassung finden kann, und es wird auf die Untersuchung des Einzelnen ankommen, welche von den beiden Ansichten den Vorzug verdient.

Wir greifen gleich das Beispiel heraus, bei welchem die Uebereinstimmung eine so wörtliche ist, dass sie in die Augen springt, nämlich:

<p>Lc. 10, 7. 8 ἐν αὐτῇ δὲ τῇ οἰκίᾳ μένετε ἔσθοντες καὶ πίνοντες τὰ παρ' αὐτῶν . . . καὶ εἰς ἣν ἂν πόλιν εἰσέρχησθε καὶ δεῦχονται ὑμεῖς, ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν.</p>	<p>I Cor. 10, 27 εἴ τις καλεῖ ὑμᾶς τῶν ἀπίστων καὶ θέλετε πορεύεσθαι, πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε μηδὲν ἀνακρίνοντες διὰ τὴν συνείδησιν.</p>
--	--

Der Zusammenhang in der Lukasstelle ist der, dass Jesus nach den Zwölfen auch noch andere siebenzig Jünger aussendet und ihnen Verhaltensmassregeln giebt in einer Rede, zu der Lukas das Material grossentheils aus der an die Zwölf gerichteten Rede Mt. 10, 5ff. entlehnt. Bei Matthäus heisst der Herr die Jünger, wenn sie in eine Stadt kommen, erforschen, ob Jemand in ihr sei, der

<sup>1)</sup> So Holtzmann, Einleitung S. 401.

<sup>2)</sup> Volkmar, der Ursprung unserer Evangelien S. 91 ff.

es würdig ist, und dort dann bleiben, bis sie wieder fortziehen. Und wenn sie in ein Haus treten, sollen sie es grüssen mit dem Friedensgruss. Ist das Haus dessen würdig, so wird ihr Friede auf dasselbe kommen, ist es dessen nicht würdig, so wird er sich wieder auf sie selbst zurückwenden. Lukas reproducirt das beinahe wörtlich, fügt dann aber hinzu: in demselbigen Hause esset und trinket was sie haben, denn der Arbeiter ist seines Lohnes werth. Gehet nicht von einem Haus in's andere. Und wo ihr in eine Stadt kommet und sie euch aufnehmen, da esset das euch Vorgesetzte, und heilet die Kranken in derselben u. s. w. Dass bei Lukas gegenüber Matthäus der secundäre Text vorliegt, erhellt einmal aus dem etwas ungeschickt dazwischen gestellten: gehet nicht aus einem Haus in's andere v. 7, was bei Mt. mit dem einfachen  $\alpha\lambda\kappa\epsilon\dot{\iota} \mu\epsilon\iota\upsilon\alpha\tau\epsilon \xi\omega\varsigma \delta\upsilon \xi\epsilon\lambda\theta\eta\tau\epsilon$  (10, 11) am richtigen Orte abgemacht wird, während Lc. v. 7 das  $\epsilon\nu \alpha\upsilon\tau\eta\iota \delta\grave{\epsilon} \tau\eta \omicron\iota\kappa\iota\alpha \mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\epsilon$  durch die Anweisung wegen des Essens und Trinkens ergänzt und dann das Verbleiben im erstgewählten Quartier noch besonders nachbringt. Ferner tritt die Abhängigkeit des Lukas in dem Inhalt seiner Zusätze hervor. Es sind derselben zwei, der erste v. 7 giebt dem Prediger des Evangeliums das Recht, von denen an welchen er arbeitet, den Unterhalt anzunehmen, der zweite v. 8 beseitigt die Bedenken wegen der Reinheit der vorgesetzten Speisen. Der Prediger des Evangeliums soll sich nicht darum kümmern, ob das ihm Vorgesetzte gesetzlich beschaffen und zubereitet sei, wie der Judenchrist das fortwährend noch verlangte, sondern ohne Bedenken das essen, was es gerade giebt. Für den heidenchristlichen Standpunkt des Lukas sind ja eben die jüdischen Speisegesetze dahingefallen, wie das Beispiel des Petrus Act. 10, 9ff. dies ausdrücklich klar macht. Also bringt er das auch in diese Instructionsrede herein, die als Auftrag an die Heidenboten solche Situationen nothwendig in Betracht ziehen muss. Daher der zweite Zusatz, der durch die neue Einführung:  $\kappa\alpha\iota \epsilon\iota\varsigma \tau\eta\nu \delta\upsilon\nu \pi\acute{o}\lambda\iota\nu \epsilon\iota\sigma\acute{\epsilon}\rho\chi\eta\sigma\theta\epsilon \kappa\alpha\iota \delta\acute{\epsilon}\chi\omega\nu\tau\alpha\iota \upsilon\mu\acute{\alpha}\varsigma$ , nachdem v. 5  $\epsilon\iota\varsigma \tau\eta\nu \delta' \delta\upsilon\nu \epsilon\iota\sigma\acute{\epsilon}\lambda\theta\eta\tau\epsilon \omicron\iota\kappa\iota\alpha\nu$  das Motiv schon in besserer Fassung voraus genommen ist, sich von selbst als solcher verräth. Was



also Lukas hier dem Matthäus gegenüber Neues hat, ist ein ausdrücklicher Hinweis auf die Ungültigkeit der jüdischen Speisegesetze in der christlichen Missionspraxis.

Ganz anders ist der Zusammenhang bei Paulus. Da wird von Götzenopferfleisch gehandelt und der Grundsatz aufgestellt, es gebe für den Christen, der die Erkenntniss hat, kein an sich verbotenes Fleisch, auch das zum Götzenopfer verwendete sei dies nicht an und für sich selbst, da ja ein Götze Nichts ist. Also darf ein solcher Christ essen, was auf dem Fleischmarkt verkauft wird. Und er darf auch bei Einladungen in heidnische Häuser Alles essen was ihm vorgesetzt wird, sobald die Frage, ist es Götzenopferfleisch oder nicht, gar nicht aufgeworfen wird. Denn das Gewissen bleibt dabei unbetheiligt. Erst wenn ausdrücklich darauf hingewiesen wird, das sei Götzenopferfleisch, dann tritt der andere Gesichtspunkt ein, dass das Gewissen, und zwar besonders das der schwachen Brüder, die noch so halb und halb an Götzen und Götzenopferfleisch als etwas besonderes glauben, geschont werden muss, und dann soll also auch der frei Denkende sich des Genusses enthalten.

So steht der Satz τὸ παρατιθέμενον ἐσθίετε an beiden Orten in ganz verschiedenem Zusammenhang. Es ist nun ein dreifaches möglich. Entweder sind die beiden Stellen ganz unabhängig von einander oder Lukas benutzt den Paulus, oder endlich, Paulus den Lukas. Den ersten Fall halten wir für möglich aber unwahrscheinlich. Der Ausdruck, das Vorgesetzte essen, ergibt sich leicht von selbst, und die Uebereinstimmung ist, wenn auch gross, doch keine völlige, Lukas hat den Plural τὰ παρατιθέμενα, Paulus den Singular τὸ παρατιθέμενον, mit dem Zusatz τῶν. Immerhin ist das Zusammenreffen ein auffälliges und da man dem Zufall nicht ohne Noth zu viel zutrauen muss, und auch sonst die paulinischen Briefe sich mit Lukas vielfach berühren, so ist die Möglichkeit einer Benutzung wenigstens in Betracht zu ziehen.

Die Abhängigkeit des Lukas von Paulus wird vielfach angenommen, z. B. auch von Holtzmann a. a. O. Aber man kann nicht sagen, dass Lukas in seinem Zusammenhang nicht ohne das



paulinische Vorbild hätte zu seinem Ausdruck kommen können. Sein Gefüge ist allerdings lose genug gezimmert, aber das rührt eben von seiner Benutzung der betreffenden Stelle des Matthäus her und bedarf keiner anderweiten Erklärung. Vor Allem muss man erwägen, ist die Frage, ob die ausziehenden Jünger auch unreine Speisen essen dürfen, oder ob sie noch an die jüdischen Speisegebote gebunden sind, nicht von Natur eine ältere in der Geschichte des Christenthums, als die nach dem Götzenopferfleisch, die doch in der Form, wie sie im ersten Korintherbriefe besprochen wird, bereits ein längeres Zusammenleben von Christen mit Heiden voraussetzt? Daher kann die Abhängigkeit sehr wohl auf Seiten der paulinischen Stelle sein. Der Zusammenhang derselben ist zwar gut und fest und ein äusseres Merkmal der Entlehnung haftet dem πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε nicht gerade an, aber die ganze Verhandlung über das Götzenopferfleisch hat etwas derart Gezwungenes und Unnatürliches, dass wir sie eher für künstlich zurechtgemacht halten möchten, als für urwüchsiges paulinisches Werk. Wenn man liest, wie die Ausleger sich bemühen müssen, herauszubringen, wer unter dem ἐκείνος ὁ μὴ νόσας v. 28 verstanden sei, so muss sich Zweifel einstellen, ob da überhaupt ein klares Verständniss möglich ist. Der Freigesinnte soll nicht vom Götzenopferfleisch essen, sobald ihm einer sagt: das ist Götzenopferfleisch, und zwar wegen jenes der dies angezeigt hat und wegen des Gewissens. Aber nicht etwa wegen des eigenen Gewissens, sondern wegen desjenigen des andern. Denn wozu sollte die eigene Freiheit von einem andern Gewissen sich richten lassen? — Dieser Zusammenhang ist nahezu unbegreiflich. Wenn gesagt wird, wegen dessen der anzeigt, so sollte man zunächst denken, das sei der Wirth, in dessen Hause das Gastmahl stattfindet. Denn nur er kann wissen, welches Fleisch vom Götzenopfer stammt und welches nicht. Daher verstehen Grotius, Mosheim, Semler<sup>1)</sup> unter dem μὴ νόσας den Wirth. Dem steht aber entgegen, dass v. 29 dieser ἑτερος ein

<sup>1)</sup> S. Meyer-Heinrich im Commentar zu der Stelle. — Vgl. ferner Bruno Bauer, Kritik der paulin. Briefe. 2. Abth. S. 59.

schwaches Gewissen zu haben scheint, also ein Christ sein muss was der jedenfalls heidnisch zu denkende Hausherr nicht sein kann. Deswegen denken Osiander, Neander u. A. an einen christlichen Mitgast. Allein wie kann der dem Fleisch ansehen, dass es Götzenopfer sei? Eher wäre das einem Heiden zuzutrauen, der davon Kunde hätte, weshalb schon Chrysostomus und Theodoret, dann von Neueren de Wette an einen heidnischen Mitgast denken. Aber woher käme diesem wieder das schwache Gewissen? Um die Musterkarte voll zu machen, haben Andere auch noch an einen Juden oder an einen Judenchristen oder an einen Heidenchristen gedacht, aber alle Combinationen wollen in irgend einer Beziehung nicht passen. Daher entscheidet sich Meyer-Henrici schliesslich dafür, die Sache unbestimmt zu lassen, womit das Schiff der Exegese glücklich auf den Sand gelaufen wäre. Es scheint also diese ganze Ausführung doch nicht so unmittelbar aus dem Leben gegriffen zu sein und nicht so sicher der apostolischen Zeit anzugehören, eher gewinnt man den Eindruck, dass ein Späterer die Fälle künstlich construirt um das Princip zu erläutern, das in seinen Kreisen damals herrschend war, dabei aber mitunter auf Unnatürlichkeiten geräth.

Steht es aber so mit dieser paulinischen Stelle, so ist die Annahme gar nicht so rasch von der Hand zu weisen, dass da ein Ausdruck aus dem Lukasevangelium benutzt sein könnte. Das  $\pi\alpha\nu$  τὸ παρατιθέμενον ἐσθίετε kann zudem eher dem ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα nachgebildet sein, als umgekehrt. Denn nach dem besondern Fall, der im ersten Korintherbriefe besprochen wird, musste das  $\pi\alpha\nu$  hinzukommen, bei Lukas war es nicht nöthig, hätte er aber seinen Ausdruck von Paulus, so konnte er das  $\pi\alpha\nu$  ganz wohl auch gebrauchen, es war nicht nöthig, aber es war möglich, in seinem Zusammenhang. Da er es aber nicht hat, so ist eher anzunehmen, dass es hinzugesetzt worden sei, als weggelassen. So steht denn die Sache so, dass ein sicheres Urtheil über die Abhängigkeit des einen Textes vom andern nicht gefällt werden kann, dass aber das Vorgehen des Lukas eher wahrscheinlicher ist, als das Gegentheil. und nur das alteingewurzelte Vorurtheil, Paulus sei ein viel älterer

Schriftsteller als Lukas hat bisher eine andere Beurtheilung des Sachverhalts gehindert.

Eine fernere Parallele zwischen Paulus und Lukas bildet die Stelle

Lc. 12, 42 τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πισ-  
τὸς οἰκονόμος κ. τ. λ.

I Cor. 4, 1—5 οὕτως ἡμᾶς λο-  
γίζεσθω ἄνθρωπος ὡς ὑπηρέτας  
Χριστοῦ καὶ οἰκονόμους μυστηρίων  
θεοῦ. ὁ δὲ λοιπὸν ζητεῖται ἐν  
τοῖς οἰκονόμοις ἵνα πιστός τις εὑ-  
ρεθῇ, κ. τ. λ.

Das Bild vom treuen Haushalter hat zunächst seine Stelle im Lukasevangelium, wo es mehrfach verwendet wird, neben dem treuen Haushalter unserer Stelle steht der ungetreue 16, 1—9. In den paulinischen Briefen findet sich das Bild, offenbar von der Stelle I Cor. 4, 2 beeinflusst, noch Tit. 1, 7, wo der ἐπίσκοπος, θεοῦ οἰκονόμος genannt wird, und ausserdem I Petri 4, 10 καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ, also im übertragenen Sinne, vom Haushalter über geistige Güter. Das Bild an und für sich selbst liegt ja nun nicht so weit ab, dass nicht zwei Schriftsteller unabhängig von einander darauf kommen könnten. Aber in der Stelle des ersten Korintherbriefes ist die Uebereinstimmung eine ausgedehntere. Lukas gebraucht das Bild als Mahnung Jesu an seine Jünger, sich als treue Verwalter zu bewähren im Hinblick auf den Tag, wo der Herr kommen wird (ἐλθὼν ὁ κύριος αὐτοῦ) und Rechenschaft verlangen von den Verwaltern. Ganz ähnlich wird im ersten Korintherbrief ausgeführt: Von dem Haushalter könne nicht mehr gefordert werden, als dass er treu sei. Dem Apostel sei es aber das Wenigste, von den Korinthern oder überhaupt von einem menschlichen Gerichtstage gerichtet zu werden, Gott sei es, der ihn beurtheile, und deshalb solle man das Urtheilen unterlassen bis der Herr kommt (ὥς ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος), der dann das Verborgene an's Licht bringen wird u. s. w. Dass die eine Stelle von der andern beeinflusst ist, wird danach höchst wahrscheinlich, denn auch der Begriff des Verwaltens, dass nämlich die Lehrer dem einfachen Christen gegenüber

solche Verwalter sind, ist an beiden Orten derselbe, vgl. οἰκονόμους μωστῆρῶν θεοῦ bei Paulus mit ἐπὶ τῆς θεραπειᾶς αὐτοῦ τοῦ διδόναι ἐν καιρῷ τὸ σιτομέτριον bei Lukas. Ist es nun nicht natürlicher anzunehmen, das Bild vom Verwalter sei ursprünglich dem so bilder- und gleichnisreichen Lukasevangelium eigen, als dass es Lukas erst aus den paulinischen Briefen in sein Evangelium verpflanzt haben sollte?

Sind diese Stellen unsres Erachtens ziemlich deutlich und beweisend in Betreff des bestehenden schriftstellerischen Verhältnisses, so ist es bei andern schwieriger zu sagen, auf welcher Seite die Abhängigkeit sich befindet. So verhält es sich z. B. mit

Lc. 20, 38 πάντες γὰρ αὐτῷ	Röm. 14, 7. 8. ἐάν τε γὰρ ζῶμεν,
ζῶμεν.	τῷ κυρίῳ ζῶμεν . . . ἐάν τε οὖν
	ζῶμεν, ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν τοῦ
	κυρίου ἐσμέν.

Bei Lukas haben wir einen ihm allein eigenen Zusatz zu dem synoptischen Worte Jesu θεὸς ὃς οὕτως ἐστὶν νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων. Bei Paulus begegnet der Gedanke und der Ausdruck „Gott leben“ noch öfters, so II Cor. 5, 15 ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἐαυτοῖς ζῶσιν, ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι, Röm. 6, 11 ζῶντας ὃς θεῷ Gal. 2, 19 ἵνα θεῷ ζήσω. Allein der Sinn ist ein etwas verschiedener. Bei Lukas leben die Todten im Jenseits Gott, bei Paulus lebt der Mensch Gott im Diesseits und gehört ihm auch im Tode an. Es lässt sich also auch denken, dass die Ausdrücke nur zufällig einander gleich lauten.

Die zahlreichen, weiteren Stellen, die der sächsische Anonymus verzeichnet, scheinen uns zu einer sicheren Entscheidung noch weniger Handhabe zu bieten, so dass wir sie bei Seite lassen.

Wenn dagegen Holtzmann a. a. O. noch Lc. 8, 12 ἵνα μὴ πιστεύσαντες σωθῶσιν aus I Cor. 1, 21 σῶσαι τοὺς πιστεύσαντας ableitet und ebenso die Verbindung πνεῦμα und δόναμις Lc. 1, 17. 35. 4, 14 aus I Cor. 2, 4 ὁ λόγος μου . . . ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως, so ist die letztere vielmehr dem Lukas eigen (Act. 1, 8. 10, 38) und wie Lc. 1, 17 das Beispiel des Elias zeigt, auf alttestamentlichem

Grunde erwachsen. Die erstere Stelle aber könnte nur dann angeführt werden, wenn feststände, dass das paulinische Evangelium vom Heil aus dem Glauben erst mit den paulinischen Hauptbriefen in's Dasein getreten sei und nicht auch abgesehen von denselben die Lehre des Paulus und seiner ganzen Schule schon vorher gebildet habe. Die Frage steht ja nicht so: ist Lukas paulinisch oder nicht, diesen Satz kann man bereitwillig zugeben, aber es kann sehr wohl einen Paulus und einen Paulinismus gegeben haben vor den Hauptbriefen und in diesem Falle erklärt sich das paulinische Element im Lukas und anderswo ebensogut, wie wenn aller Paulinismus nur aus den Hauptbriefen abgeleitet werden müsste. Auf diese Frage, wie sich der Paulinismus der andern Schriften des N. T. zu den paulinischen Hauptbriefen verhalte und ob nicht ein solcher als vor ihnen bereits bestehend anzunehmen sei, wird später noch geantwortet werden müssen. Hier genüge es zu constatiren, dass die häufigen Berührungen zwischen Lukas und Paulus in keinem einzigen Falle mit Gewissheit die Abhängigkeit des ersteren von letzterem, in einigen Fällen aber mit Wahrscheinlichkeit das umgekehrte Verhältniss anzudeuten scheinen. Das wäre denn auch das Resultat gewesen, das schon der sächsische Anonymus gefunden hätte, wenn er auf dem geraden Wege, den ihm seine Untersuchung wies, geblieben wäre und sich nicht den Sachverhalt durch die Annahme, dass Paulus Mitverfasser des lukanischen Evangeliums sei, verwirrt hätte. Sagt er doch selbst S. 260: „eigenthümliche Gedanken in eigenthümlicher Weise gefasst und ausgelegt, sind ein so ausschliessendes und unentreissbares Eigenthum des Menschen, dass sie unmöglich leicht aus zwei verschiedenen Federn hervorgehen könnten, es wäre denn ein Schreiber vom andern abhängig gewesen, was gerade hier von Paulus gesagt werden müsste, da er sich in seinen Briefen, deutlich auf Stellen des Evangeliums bezieht“. Nur das alte Vorurtheil ist es also im Grunde, das bis jetzt die richtige Würdigung der vorliegenden Beobachtungen verhindert hat. Uebrigens ist die Abhängigkeit keine derartige, wie sie beim Zurückgehen auf alte und anerkannte Autoritäten sich



gestalten würde, sondern eine gelegentliche und keineswegs sklavisches, was auf keinen grossen Unterschied der Zeiten deutet. Jedenfalls werden die paulinischen Hauptbriefe den Lukasschriften sehr bald gefolgt sein und die Abfassung beider nicht weit auseinanderfallen, ja es kann sogar ein Verhältniss gegenseitiger Benutzung zwischen den früheren und späteren Erzeugnissen der beiden Reihen gedacht werden, wie denn der Auferstehungsbericht I Cor. 15 nach unsern Ergebnissen nicht direkt auf unser Lukasevangelium, sondern auf eine beiden gemeinsame Quelle zurückzuführen war. Und es bleibt die Frage offen, ob nicht Lukas in einer früheren und einfachern Gestalt dem Verfasser der Hauptbriefe vorgelegen hat, eine Frage, die ja ohnehin durch das Verhältniss des marcionitischen Lukas zu dem kanonischen nahe gelegt wird, und die damit noch nicht abschliessend beantwortet ist, dass im Ganzen die Abhängigkeit des Marcion von Lukas dargethan ist. Denn in einigen Punkten, wenigstens in einigen Lesarten halten ja auch die neueren Forscher den Text des Marcion dennoch für ursprünglicher<sup>1)</sup>. So bleibt denn hier noch manche Frage offen. Für uns aber genügt zunächst der Nachweis, dass die literarische Abhängigkeit des Lukas von den paulinischen Hauptbriefen keineswegs so fest steht, wie man gewöhnlich annimmt.

### Drittes Kapitel.

#### Die Citate.

##### 1. Die Anführungen alttestamentlicher Stellen.

Die zahlreichen Anführungen alttestamentlicher Stellen in den paulinischen Briefen brauchen hier nicht einzeln untersucht zu werden. Es kommt für uns nur darauf an zu constatiren, in welchem Verhältniss Paulus zum alten Testamente steht, und in welcher Sprache er dasselbe gelesen und citirt hat. Bekanntlich dient den

<sup>1)</sup> S. Scholten, das paulinische Evangelium, deutsch von Redepenning, S. 53.

neutestamentlichen Schriftstellern zu ihrem Gebrauche gewöhnlich die alexandrinische griechische Uebersetzung des alten Testaments, die sog. LXX, und nur ausnahmsweise recurriren sie auf den hebräischen Urtext. Das letztere ist namentlich bei Matthäus mitunter der Fall, und zwar, wie zuerst Bleek<sup>1)</sup> klarge stellt hat, in denjenigen Stellen, in welchen er nach dem eigenthümlichen Pragmatismus seiner Geschichtschreibung Worte des alten Testaments gewissermassen als bewegende Hebel zum Fortschritt der Geschichte Jesu verwendet, in der Regel mit der Formel  $\tau\alpha\ \pi\lambda\eta\rho\omega\theta\acute{\eta}$  u. s. w. Sonst ist durchweg die Uebersetzung der LXX für die neutestamentlichen Schriftsteller so gut wie für Philo und Josephus die gebräuchliche Gestalt des alten Testaments.

Bei Paulus steht es nicht anders, und das ist eine Thatsache, die hervorgehoben zu werden verdient. Auch ihm ist das alte Testament in der griechischen Uebersetzung geläufig, und nur selten legen seine Citate den Gedanken nahe, dass er auch nebenbei den Urtext consultirt habe. Dieser früherhin stark verkannte Thatbestand ist durch die sorgfältige Untersuchung von Kautzsch<sup>2)</sup> ausser Zweifel gestellt worden. Das Resultat derselben kann hier einfach reproducirt werden, Kautzsch selber fasst es folgendermassen zusammen: „Mit allen den 84 Stellen die wir aufgezählt haben, verhält es sich also folgendermassen: Genau mit der alexandrinischen Uebersetzung stimmen überein 34 Stellen. Nur leicht weichen von den LXX ab 36 Stellen. Stärker sind die Abweichungen bei 10 Stellen, jedoch so, dass der Unterschied auf eine freie Art des Citirens zurückgeführt werden kann. Noch weiter entfernen sich von dieser Uebersetzung, aber doch so, dass Kenntniss derselben nicht geläugnet werden kann, 2 Stellen (Röm. 12, 19. I Cor. 14, 21). Endlich mit völliger Beiseitelassung der alexandrinischen Uebersetzung stimmen mit dem hebräischen Texte überein 2 Stellen, beide aus Hiob (Röm. 11, 35. I Cor. 3, 19), von dem die Ueber-

<sup>1)</sup> Beiträge S. 57, s. Einleitung in das N. T. 3. Aufl. S. 321.

<sup>2)</sup> De veteris Testamenti locis a Paulo Apostolo allegatis. Inauguraldissertation von E. F. Kautzsch, Leipzig 1869. S. 109 ff.

setzung der LXX dem Apostel sehr wahrscheinlich unbekannt war. Wie man sieht, gelangen wir also zu dem Resultate, dass Paulus mit Ausnahme jener zwei Stellen aus Hiob überall von der alexandrinischen Uebersetzung abhängt, da er von 82 Stellen 34 genau, 48 freier, weil aus dem Gedächtniss, nach den LXX anführt. Hieraus kann man zugleich ersehen, ob das Urtheil derjenigen (zu denen selbst Bleek gehört) richtig ist, die behaupten, der Apostel gehe fast immer mit den LXX, sei aber da, wo sie stärker abweichen, zum hebräischen Urtext zurückgekehrt. Vielmehr halte ich mich nach allem Gesagten überzeugt, dass der Apostel nirgends absichtlich die Uebersetzung der LXX verlassen habe, wenn ich auch zugebe, dass bei der Anführung einiger weniger Stellen (wohin vielleicht Röm. 12, 19. I Cor. 15, 54 gehören) er sich ebenso des hebräischen Textes, wie der alexandrinischen Uebersetzung erinnert habe.“ Soweit Kautzsch.

Es sind also eigentlich nur vier Stellen, bei welchen man fragen kann, ob Paulus das hebräische Original zu Rathe gezogen habe, bei allen andern genügt die Kenntniss der LXX. Von diesen vier Stellen sind also zwei aus dem Buche Hiob genommen, nämlich Röm. 11, 35 aus Hiob 41, 3 und I Cor. 3, 19 aus Hiob 5, 13, die dritte, Röm. 12, 19, bezieht sich auf Deut. 32, 35 und die vierte, I Cor. 15, 54, auf Jes. 25, 8. Diese vier Stellen allein<sup>1)</sup> verlangen eine eingehendere Untersuchung.

Die beiden Stellen aus Hiob sind in der That so beschaffen, dass bei ihnen die Abhängigkeit von der Uebersetzung der LXX ausgeschlossen ist, was bei der Vergleichung sofort hervortritt. Röm. 11, 35 lautet nämlich: ἢ τίς προέδωκεν αὐτῷ καὶ ἀνταποδοθήσεται αὐτῷ; Job. 41, 3 dagegen haben die LXX ἢ τίς ἐστὶν ὃς ἀντιστήσεται μοι καὶ ὑπομνεῖ; wo nicht nur die beiden Verba ganz abweichend gegeben sind, sondern selbst das Pronomen das erste Mal statt αὐτῷ, σοὶ lautet, das zweite Mal fehlt, gemäss dem gewählten Verbum ὑπομνεῖ, das keines verlangt. Der hebräische Text ist an dieser Stelle: מִי הַקִּדְמָנִי וְאֶשְׁלֶם, was heisst: wer ist mir zu-

<sup>1)</sup> Ueber I Cor. 14, 21 s. unten S. 222.

vorgekommen, dass ich's vergelte? und das kann nur bedeuten: wer hat mir Wohlthaten zuvor erzeigt, so dass er einen Anspruch auf Vergeltung meinerseits hätte, sagt nämlich Gott. Damit stimmt die paulinische Uebersetzung ziemlich gut, *προσέδωκεν* ist dem Sinne nach die ganz richtige Wiedergabe von *נָתַן*, und *ἀνταποδοῦναι* drückt ebenfalls das *נָתַן* des hebr. Textes gut aus. Indessen kann man doch nicht sagen, dass Paulus den hebräischen Text einfach richtig übersetze. Denn das *ἀνταποδοθήσεται* steht in dritter Person und ist Passiv, während im hebräischen Original das Activ der ersten Person sich findet. Insofern berührt sich das paulinische Citat doch wieder mit den LXX, die mit ihrem *ὁπομενεῖ* ebenfalls die dritte Person zeigen. Kautzsch urtheilt daher, sie haben anders gelesen, nämlich *נָתַן* nach der ähnlichen Stelle Job. 9, 4. Damit wird nun aber das Urtheil, das paulinische Citat sei nach dem Hebräischen gegeben, wieder ungewiss, und es fragt sich, ob die Sache sich nicht noch anders verhalte, wofür zunächst das andere Citat aus Iliob in's Auge gefasst werden muss.

Dieses steht I Cor. 3, 19: *γράφεται γὰρ ὁ δρασσόμενος τοὺς σοφοὺς ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτῶν* = Job. 5, 13 nach LXX: *ὁ καταλαμβάνων σοφοὺς ἐν τῇ φρονησεί αὐτῶν*, hebräisch *מִתְפָּחֵם בְּחֵם מְחִימֵם*. Wieder ist die Abweichung bedeutend genug, um zu beweisen, dass das paulinische Citat von LXX nicht abhängen kann. Statt der etwas matten, allgemeinen Ausdrücke *καταλαμβάνειν* und *φρόνησις* setzt Paulus die viel concreteren und seltneren *δρασσόμενος* und *πανουργία*. Das Verbum *δράσσομαι* kommt vorwiegend bei späten griechischen Schriftstellern vor und bedeutet mit der Hand greifen, eine Handvoll nehmen, haschen. Sollte Paulus bei freiem Citiren den Spruch der LXX so verbessert und prägnanter ausgedrückt haben? Schwerlich. Aber auch das Hebräische konnte ihn dazu nicht führen, denn das Verbum *תִּפֹּחַ* ist ein ganz gewöhnlicher Ausdruck für fangen, ergreifen, und die Uebersetzung der LXX *καταλαμβάνειν* ganz entsprechend. Auch setzt Paulus den Artikel, *τοὺς σοφοὺς*, während Hebr. und LXX ihn nicht haben. Eher könnte das *πανουργία* auf genauere Uebertragung des hebr. *מְחִימֵם* deuten, gegen-

über dem zu allgemeinen *ἐρῶντες* der LXX. Auch hier werden wir zu dem Urtheile geführt, das Hebräische könne der Grund der paulinischen Uebersetzungsabweichung kaum gewesen sein und schliessen uns dem an, was Kautzsch ausführt<sup>1)</sup>, es möge vielleicht Paulus hier einer andern Uebersetzung des Hiob folgen, als den LXX. Dieses Urtheil wird dann zugleich auch für die andere aus Hiob citirte Stelle gelten. Nun ist uns freilich von einer andern griechischen Uebersetzung des alten Testaments vor Aquila, Theodotion und Symmachus nichts bekannt, und diese drei bieten hier auch keine Aushilfe. In Betreff der erstgenannten Stelle Röm. 11, 35, liesse sich ein anderer Ausweg zur Noth finden, die Stelle könnte nämlich gar nicht aus Hiob, sondern vielmehr aus Jes. 40, 14 citirt sein, wo zwar nicht der vatikanische, aber der alexandrinische Text der LXX den Zusatz hat: *ἦ τίς προσέδωκεν αὐτῷ καὶ ἀνταποδοθήσεται αὐτῷ;* also gerade, wie Paulus es giebt. Da der Anfang von 40, 14 in der That Röm. 11, 34 also unmittelbar vor unsrer Stelle citirt wird, so erwartet man von selbst, dass die Fortsetzung des Citates nicht auf einmal auf ein anderes Buch, das Buch Hiob, überspringe, sondern bei Jesaja bleibe. Und der Zusatz scheint durch den Codex Sinaiticus und Alexandrinus alt genug bezeugt, um für echt, oder wenigstens schon zu Paulus Zeit vorhanden angenommen zu werden. Darnach nimmt z. B. Ewald an, Paulus citire hier Jes. 40, 13. 14 so, wie er diese Stelle in seiner LXX gelesen, und dies wäre eine willkommene Lösung der Schwierigkeit. Aber einerseits kommt der Fall mehrfach vor, dass paulinische Citate an den betreffenden Stellen in den Text der LXX eingedrungen sind, wie z. B. nach *ψ.* 14, 3 das Citat Röm. 3, 13 aus andern Psalmstellen in den vatikanischen Text der LXX hineinkam, so dass es in unserm Falle leicht auch so gegangen sein kann. Andererseits hilft dieser Vorschlag der Schwierigkeit bloß für das eine Hiobcitat ab, Röm. 11, 35, das andere bleibt unerklärt in seinen Abweichungen von LXX. Es ist also in der That in Bezug

<sup>1)</sup> a. a. O. S. 70.



auf die Stelle  $\delta$   $\delta\rho\alpha\sigma\sigma\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$  z. τ. λ. schwer zu sagen, woher Paulus diese Uebersetzung haben mag. Sollte er etwa das Citat auf einem Umwege durch eine andere, vielleicht apokryphe Schrift bezogen haben, so dass die Form der letzteren zuzuschreiben wäre? Jedenfalls ist, wie Meyer im exegetischen Handbuch bemerkt, der Satz  $\delta$   $\delta\rho\alpha\sigma\sigma\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$  z. τ. λ. ein unvollständiger Satz, der in einem grössern Zusammenhang gestanden haben muss, wie es mit der Stelle Hiob 5, 13 der Fall ist.

Die dritte der erwähnten Stellen ist Röm. 12, 19:  $\gamma\acute{\epsilon}\gamma\rho\alpha\pi\tau\alpha\iota$   $\gamma\acute{\alpha}\rho$   $\epsilon\mu\omicron\iota$   $\epsilon\kappa\delta\acute{\iota}\kappa\eta\varsigma\iota\varsigma$   $\epsilon\gamma\omega$   $\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\pi\omicron\delta\acute{\omega}\sigma\omega$   $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$   $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ . Zu Grunde liegt Deut. 32, 35, wo LXX haben:  $\epsilon\nu$   $\eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\iota$   $\epsilon\kappa\delta\acute{\iota}\kappa\eta\varsigma\epsilon\omega\varsigma$   $\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\pi\omicron\delta\acute{\omega}\sigma\omega$ , während der hebräische Text lautet:  $\text{עָלֶיךָ יְיָ} \text{אֶת־נִקְמָתִי}$ . Auch hier stimmt die Version der LXX so wenig mit dem Grundtext überein, dass angenommen werden muss, sie übersetzen nicht diesen, sondern lasen etwa  $\text{אֶת־נִקְמָתִי}$ . Allein aus unserm hebräischen Text erklärt sich die paulinische Form des Spruches nicht. Das  $\epsilon\gamma\omega$   $\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\pi\omicron\delta\acute{\omega}\sigma\omega$  stimmt vielmehr zu LXX als zu dem  $\text{אֶת־נִקְמָתִי}$ , was ja nur heissen kann, mein ist Rache und Vergeltung. Also lässt sich auch hier nicht beweisen, dass Paulus des Hebräischen wegen geändert hat, es ist vielmehr anzunehmen, dass das Wort aus dem Liede Mosis damals so allgemein bekannt war und so häufig gebraucht wurde, dass es eine Form erhalten hatte, in der es bequem umlaufen konnte, und Paulus es in dieser Form anführt<sup>1)</sup>. Vielleicht mag auch hier die LXX in dem Exemplar, das Paulus hatte, so gelautet haben, wir können ja nicht wissen, ob nicht damals Varianten existirten, von denen unsre Handschriften und sonstigen Zeugen nichts mehr melden.

Die vierte Stelle endlich ist I Cor. 15, 54:  $\tau\acute{o}\tau\epsilon$   $\gamma\epsilon\nu\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$   $\delta$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$   $\delta$   $\gamma\epsilon\gamma\rho\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$   $\kappa\alpha\tau\epsilon\pi\acute{o}\theta\eta$   $\delta$   $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$   $\epsilon\iota\varsigma$   $\nu\iota\kappa\omicron\varsigma$ . Sie citirt Jes. 25, 8 wo LXX haben  $\kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota\nu$   $\delta$   $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$   $\iota\sigma\chi\acute{\upsilon}\sigma\alpha\varsigma$ , eine offenbar unverständene und fast unverständliche Wiedergabe des Hebräischen

<sup>1)</sup> So Meyer-Weiss zu Röm. 12, 19 Anm. Doch könnte auch Onkelos-Aquila die Quelle sein, was daselbst nur verworfen wird, weil es an sonstigen analogen Spuren fehle.

וְכָל־הַמָּוֶת לִפְנֵי־פָנָיו er (Gott) hat den Tod verschlungen für immer. An Abhängigkeit des Paulus von LXX ist also hier nicht zu denken, es ist fast Alles anders, was anders sein kann, κατεπόθη Passiv, κατέπιεν Activ, θάνατος Objekt, bei den LXX Subject, εἰς νῆκος statt ἐσχόσας. Aber auch nach dem Hebräischen kann sich Paulus nicht wohl gerichtet haben, das Passiv κατεπόθη entspricht dem activen כָּל־הַמָּוֶת durchaus nicht, und der ganze Sinn des Satzes ist ein anderer. An ein ganz freies Citat zu denken, läge deshalb nicht so weit ab, weil gleich nachher bei Paulus und in einem Zusammenhang damit ein ähnlich freies Citat aus Hos. 13, 84 folgt: ποῦ σου θάνατε τὸ νῆκος; ποῦ σου θάνατε τὸ κέντρον, wo LXX haben: ποῦ ἡ δόκη σου θάνατε, ποῦ τὸ κέντρον σου, ᾗδῃ; aber da ist die Abweichung doch nur in den Worten, dort liegt sie im Sinn, und deshalb kann blosses freies Citiren zur Erklärung nicht ausreichen.

Wir können uns also hier der Auffassung von Kautzsch<sup>1)</sup>, dass das Citat theils nach der LXX theils nach Erinnerung an den hebräischen Urtext gegeben sei, nicht völlig anschliessen. In unserm Falle wird die Sache nun um so interessanter, als wir hier einmal in der Lage sind, die andern griechischen Uebersetzungen zu vergleichen. Die uns von ihnen erhaltenen Fragmente<sup>2)</sup> bieten nämlich folgendes: Aquila: καταποντίσει τὸν θάνατον εἰς νῆκος, Symmachus: καταποθῆναι ποιήσει τὸν θάνατον εἰς τέλος Theodotion: κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῆκος. Man sieht auf den ersten Blick, dass alle diese drei Uebersetzer der paulinischen Form des Citats näher stehen, als die LXX oder der hebräische Text. Aquila hat das εἰς νῆκος, Symmachus das καταποθῆναι, bei Theodotion wird die Uebereinstimmung sogar zu einer völligen. Letztere Beobachtung giebt zu denken. Soll man annehmen, das Zusammentreffen sei ein zufälliges? Dazu ist der Fall zu charakteristisch, die Differenz vom Hebräischen und den LXX zu gross. Soll man schliessen, Theodotion habe das paulinische Citat sich angeeignet, wie z. B. Bleek<sup>3)</sup> für möglich hält?

<sup>1)</sup> a. a. O. S. 105.

<sup>2)</sup> Bei Field, Origenis hexaplorum quae supersunt, 1875. Tom. II. zu Jes. 25, 8.

<sup>3)</sup> Einleitung in das alte Testament 1860 S. 766.

Aber das wäre nur dann denkbar, wenn er Christ gewesen wäre, was unwahrscheinlich ist, und wenn er auch sonst dem neuen Testament folgte, was sich, soweit man vergleichen kann, nicht bestätigt<sup>1)</sup>. Soll man endlich gar die Hypothese wagen, der Verfasser des ersten Korintherbriefes habe den Theodotion benutzt? Es wäre das, näher besehen, so ganz undenkbar nicht. Gewöhnlich setzt man zwar die Uebersetzung des Theodotion erst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts an, und dann ist natürlich an eine Benutzung seiner Arbeit durch den Verfasser des ersten Korintherbriefes, sei dieser auch noch so spät geschrieben, gar nicht zu denken. Indessen ist diese Ansetzung des Theodotion wohl unrichtig und zu Gunsten einer wesentlich früheren zu verlassen. Sie beruht einzig auf einer Angabe des Epiphanius<sup>2)</sup>, der über diese drei Uebersetzer und den Theodotion speciell allerlei zusammenfabelt, was gar keinen Halt hat. Um den Theodotion zum dritten unter diesen Uebersetzern zu machen, erfindet er für ihn einen Kaiser Commodus II, der nach Severus regiert haben soll, von dem aber die Geschichte nichts weiss, die vielmehr nur einen einzigen Kaiser Commodus, zwischen Marc Aurel und Pertinax kennt, der 180—192 regierte. Unter diesem könnte Theodotion etwa geschrieben haben, und dies ist auch die gewöhnliche Annahme<sup>3)</sup>. Aber wir müssen sehr wahrscheinlich weiter zurückgehen. Die älteste und Allem nach vertrauenswürdigste Nachricht über diesen Mann giebt uns Irenaeus<sup>4)</sup>, der aus Anlass der von den Juden bestrittenen Uebersetzung der Stelle Jes. 7, 14 folgendes bemerkt: ὁ θεὸς οὖν ἄνθρωπος ἐγένετο· καὶ αὐτὸς κύριος ἔσωσεν ἡμᾶς, δοὺς τὸ τῆς παρθένου σημεῖον· ἀλλ' οὐχ' ὥς ἔναι φασι τῶν νῦν τολμώντων μεθερμηγεύειν τὴν γραφὴν, ἵδοὺ ἡ νεᾶνις ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν, ὥς Θεοδοτίων ἡρμῆνευσεν ὁ Ἐφῆσιος καὶ Ἀκύλας ὁ Πόντικὸς, ἀμφοτέρωι Ἰουδαῖοι προσήλυτοι· οἷς

<sup>1)</sup> S. Kautzsch a. a. O. S. 104 Ann.

<sup>2)</sup> de mens. et pond. 17.

<sup>3)</sup> So auch Field, hexapla I S. XXXVIII, doch sagt er nur: er war früher als Symmachus und mag unter Commodus geschrieben haben.

<sup>4)</sup> Adv. haer. III. 24 der griechische Text bei Eusebius K. G. V. 8, 10.

κατακλόνουθήσαντες οἱ Ἰβριωνᾶι, ἐξ Ἰωσήφ αὐτὸν γεγεννήσθαι φάσκουσιν. Danach kennt Irenäus die Uebersetzung des Theodotion und die des Aquila, aber noch nicht die des Symmachus. Ferner bezeichnet er den ersteren als aus Ephesus, den letzteren als aus Pontus gebürtig. In Betreff der Zeit, welcher diese beiden angehören, wäre es vortheilhaft aus dem ὥν des Irenäus darauf zu schliessen, dass sie seine Zeitgenossen seien. Von Aquila wird ohnehin in Uebereinstimmung mit den jüdischen Nachrichten allgemein angenommen, dass er unter Hadrian gelebt habe, also in den ersten Decennien des zweiten Jahrhunderts. Das ὥν des Irenäus steht im Gegensatz zu dem „einst“ der LXX, indem er deren Uebersetzung als eine alte und competente den Versuchen der Neueren gegenüberstellt. Ueberhaupt rechnet Irenäus gern seine Zeit ein wenig hoch hinauf, denn er sagt von der Apokalypse des Johannes<sup>1)</sup>, sie sei noch nicht vor langer Zeit geschaut worden, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δουρειανῶ ἀρχῆς. Ist aber die Zeit des Domitian, also hundert Jahre zurück, noch seiner eigenen Generation ganz nahe, so wird auch das Datum ὥν in dem besondern Zusammenhang in dem es steht, nicht so wörtlich zu nehmen sein. Die Uebersetzung wenigstens, die er an Theodotion und Aquila tadelt, νεῶνις statt παρθένος, lässt sich mit voller Sicherheit weiter zurück verfolgen und zwar mindestens bis zu Justinus Martyr. Dieser legt nämlich bereits dem Juden Tryphon den Einwand in den Mund: ἡ γὰρ γραφή οὐκ ἔχει· ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήψεται καὶ τέξεται υἱόν, ἀλλ'· ἰδοὺ ἡ νεῶνις ἐν γαστρὶ λήψεται κ. τ. λ.<sup>2)</sup> Also müssen die Juden zu seiner Zeit in ihrer Polemik gegen das Christenthum die Jesajastelle bereits so übersetzt haben, wie Aquila und Theodotion nach Irenäus thun. Nun will zwar Credner<sup>3)</sup> nicht zugeben, dass Justin hier den Aquila (oder Theodotion) citire. Aber sein Grund, dass diese nicht bloß im Gebrauch des νεῶνις, sondern auch im übrigen Text von den LXX abweichen, Justin

<sup>1)</sup> Bei Eusebius K. G. III. 18, 3.

<sup>2)</sup> Dialogus cum Tryphone c. 67.

<sup>3)</sup> Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften, 2. Bd. S. 198.

dagegen sonst ganz den Text der letzteren citire, ist nicht entscheidend, da Justin den Satz zuerst nach den LXX anführt, und hierauf das unterscheidende Stichwort *εἰς* diesem Text einfügt, während die übrigen nebensächlichen Worte hier nicht in Betracht kommen. Mit Recht nimmt also Wellhausen<sup>1)</sup> an, Justin beziehe sich hier doch auf eine schriftliche Uebersetzung der Stelle. Da nun von Aquila fest steht, dass er älter ist als Justin, so ist nicht einzusehen, warum die Stelle des Justin nicht seiner Art zu übersetzen gelten soll, wenn dieser auch zunächst nur allgemein von Juden redet, die so übersetzen. Aquila übersetzte eben im jüdischen Sinne und die Juden dachten wie Aquila. Auch Theodotion, den Irenäus vor jenem als Vertreter dieser Uebersetzung nennt, kann also wohl vor Justin geschrieben haben. Auch Field<sup>2)</sup> urtheilt ganz treffend, dass aus der Stelle des Irenäus nicht folge, dass Aquila und Theodotion Zeitgenossen des Irenäus gewesen seien, sondern nur, dass sie vor seiner Zeit blühten. Hätte Theodotion erst unter Commodus (180—192) geschrieben, so könnte Irenäus, dessen Schrift *adversus haereses* unter dem Pontificat des Eleutherus geschrieben wurde (177—192), denselben kaum schon kennen, und ihn noch weniger mit dem viel früheren Aquila und noch vor diesem nennen. Zudem ist auch die von Wellhausen<sup>3)</sup> angenommene Doppelgleichung Aquila = Onkelos, Theodotion = Jonathan, wonach also diese Namen der griechischen Uebersetzer den beiden jüdischen Targumim zum alten Testament entsprechen würden, eher ein Anzeichen für höheres Alter.

Somit wäre es nicht unmöglich, dass in unserm so frappanten Falle des Zusammentreffens zwischen der Uebersetzung des Theodotion von Jes. 25, 8 und dem Citat I Cor. 15, 54 die Abhängigkeit auf Seite des christlichen Verfassers wäre. Eine Benutzung des Theodotion von christlicher Seite würde auch um so weniger ver-

<sup>1)</sup> Bleek's Einleitung in das alte Testament 1878 S. 581.

<sup>2)</sup> Hexapla, T. I. S. XVIII.

<sup>3)</sup> Bleek's Einleitung S. 608.



wunderlich sein, als ja nach dem Zeugniß des Hieronymus<sup>1)</sup> auch andere Stücke des alten Testaments und speciell das Buch Daniel von den Christen nach Theodotion gelesen wurden, und überhaupt Theodotions Uebersetzung der LXX am nächsten stand, was sowohl Epiphanius als Hieronymus bezeugen<sup>2)</sup>. Wenn es sich ferner bestätigen sollte, dass Theodotions Uebersetzung bereits auf den Hirten des Hermas<sup>3)</sup> eingewirkt hat, so würde ihr hohes Alter und ihr früher Gebrauch bei den Christen vollends erhärtet sein.

Dennoch verzichten wir darauf, die wörtliche Uebereinstimmung des paulinischen Citats mit Theodotion auf diesem Wege, der dann allerdings für die Entstehungszeit des ersten Korintherbriefes zu entscheidenden Resultaten führen würde, zu erklären. Die Gründe sind folgende. Einmal steht es nicht ganz fest, dass Theodotion wirklich geschrieben hat κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῆκος. Der hexaplarische Syrer<sup>4)</sup> giebt an dieser Stelle für Theodotion vielmehr einen Text, der griechisch lauten würde κατέπεν ὁ θάνατος εἰς νῆκος also im Verbum wie LXX, womit die Uebereinstimmung mit Paulus in die Brüche geht. Kautzsch<sup>5)</sup> vermuthet daher geradezu, man habe das Citat des Paulus dem Text der Hexapla beigegeben, und irgend ein Abschreiber habe es dann als Version des Theodotion angesehen.

Wichtiger noch ist die Beobachtung, dass in den paulinischen Citaten aus dem A. T. sonst Berührungen mit Theodotion so gut

<sup>1)</sup> Vorrede zu Daniel: Danielelem Prophetam juxta LXX interpretes Ecclesiae non legunt, utentes Theodotionis editione, et cur hoc acciderit nescio. Weitere Stellen bei de Wette, Lehrbuch der Einl. in's A. T. § 44 i.

<sup>2)</sup> Epiphanius, de mens. et pond. 17: διὸ τὰ πλείστα τοῖς ὀβ' συναδόντως ἐξέδωκε, τριβὰς γὰρ εἶχεν οὗτος τὰς πλείστας ἀπὸ τῆς συναγωγῆς τῶν ὀβ'. — Hieronymus, Praef. in Evang.: inter novos (Aq. et Symm.) et veteres (LXX) medius incedit. in Eccles. II: LXX et Theodotio, sicut in pluribus locis, ita et hoc quoque concordant s. de Wette, Einl. in's A. T. § 44 b.

<sup>3)</sup> Siehe Harnack, in der theol. Literaturzeitung 1885 S. 146, wo angegeben wird, dass nach Prof. Hort in Cambridge der Name des Engels Θεγρί Sim. IV, 2, 4 der Uebersetzung entspricht, die Theodotion von Dan. 6, 23 giebt.

<sup>4)</sup> Nach Field T. II S. 472.

<sup>5)</sup> a. a. O. S. 104 Anm.

wie gar nicht vorkommen. Es lässt sich ungefähr in dreissig Fällen die Vergleichung zwischen beiden anstellen, und von diesen ist kaum bei einem einzigen eine Annäherung in der Angabe des Citats bemerkbar. Wenn Jes. 2, 7 die LXX schreiben καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν und Paulus I Cor. 15, 45 hat ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, Theodotion aber (nach Field), καὶ ἐγένετο Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, so sieht man leicht, dass die paulinische Stelle dem Zwecke der Anführung entsprechend das ἄνθρωπος durch den Zusatz ὁ πρῶτος — Ἀδὰμ erweitert und nicht den Theodotion benutzt hat. Sonst berühren sich Paulus und Theodotion gerade bei charakteristischen Citaten durchaus nicht. Das dem unsern unmittelbar nachfolgende Citat I Cor. 15, 55 ποῦ σου θάνατε τὸ νῦν; ποῦ σου θάνατε τὸ κέντρον; giebt Theodotion so: καὶ ἔσται ἡ θίξις σου ἐν θανάτῳ καὶ ἡ πληγὴ σου ἐν ᾧδῃ. Die Jesajasstelle 28, 16, die Röm. 9, 33 lautet ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῇ οὐ κατασυνθίσεται haben Theodotion wie Aquila und Symmachus in der Form ὁ πιστεύων οὐ σπένδει. Endlich das Wort ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται, das aus Hab. 2, 4. Röm. 1, 11 und Gal. 3, 17 citirt wird, während LXX haben ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται giebt Theodotion wie die andern beiden Uebersetzer ὁ δὲ δίκαιος τῇ ἑαυτοῦ πίστει ζήσεται, correct nach dem hebräischen Urtext. Es ist also eine Berührung zwischen Paulus und Theodotion in andern Fällen nicht nachzuweisen, und damit wird auch sehr unwahrscheinlich, dass sie in dem einen genannten, und nur in diesem, stattfinde.

Weiter ist der Fall gar nicht einzig dastehend, dass ein paulinisches Citat mit einer der drei andern griechischen Uebersetzungen stimmt. I Cor. 14, 21 führt Paulus Jes. 28, 11 in folgender Form an: ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται ὅτι ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν χειλέσιν ἑτέρων λαλήσω τῷ λαῷ τούτῳ . . . καὶ οὐδ' οὕτως εἰσακούσονται μου λέγει κύριος. LXX haben da: διὰ φασιλισμὸν χειλέων, διὰ γλώσσης ἑτέρας, ὅτι λαλήσουσι τῷ λαῷ τούτῳ καὶ οὐκ ἠθέλησαν ἀκούειν, also etwas stark abweichendes. Die paulinische Uebersetzung ist richtiger und so allein kann die Stelle dem Zwecke dienen, das Zungenreden durch eine göttliche Weissagung zu belegen und andererseits zugleich vor

seiner Ueberschätzung zu warnen. Aber dass Paulus nach dem hebräischen Text berichtet habe, ist darum doch nicht gewiss. Denn hier haben wir das Zeugniß des Origenes<sup>1)</sup>, der versichert, dass er das Gleichbedeutende in Aquila's Uebersetzung gefunden habe. Wie also das Citat I Cor. 15, 54 mit Theodotion, so stimmt das I Cor. 14, 21 mit Aquila. Es giebt im neuen Testament noch ein ähnliches Beispiel, wo ein Citat nicht mit den LXX, sondern mit den drei späteren Uebersetzern stimmt, nämlich die berühmte Stelle Joh. 19, 37. Apoc. 1, 7, aus Zach. 12, 10: ὁψονται εἰς ὃν ἐξέκέντησαν. Während die LXX die Stelle wiedergeben: ἐμβλέπονται πρὸς μὲ ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο, offenbar weil sie statt וְרָקַקְוָה lasen וְרָקַקְוָה wie Hieronymus schon bemerkt, haben Aquila, Theodotion und Symmachus das ἐξέκέντησαν. Und ebenso wie das neue Testament hat dieses Wort auch Justin, Apol. I. 52 und Tryph. c. 32 und 64, immer mit ἐξέκέντησαν. Dieses Beispiel zeigt nun, dass ein Zusammentreffen eines im neuen Testament gebrauchten alttestamentlichen Citates mit den andern griechischen Uebersetzungen statt mit den LXX nichts Unerhörtes ist, dass vielmehr Lesarten, die jene haben, schon bei Justin und vor ihm mehrfach vorkommen. Wir möchten diese Erscheinung am ehesten mit Credner<sup>2)</sup> durch die Annahme zu erklären suchen, dass die Uebersetzung der LXX schon vor diesen neuen Uebersetzern in wesentlichen Stellen Berichtigungen erfahren habe, und so berichtet von den neutestamentlichen Schriftstellern gebraucht worden sei. Dann aber genügt diese Annahme, um auch bei den wesentlichsten Abweichungen der paulinischen Citate von den LXX den Recurs auf den hebräischen Text als unnöthig erscheinen zu lassen.

Wird somit das von Kautzsch gewonnene Resultat hierin bestätigt, so möchten wir es noch weiter ausdehnen und behaupten, es mache sich für die paulinischen Hauptbriefe ebensowenig die Annahme nöthig, dass ihr Verfasser auch nur Hebräisch verstanden

<sup>1)</sup> In Philocalia p. 35 εὖρον γὰρ τὰ ἰσοδυναμοῦντα τῇ λέξει τούτῃ ἐν τῇ τοῦ Ἀπόλλου ἐρμηνείᾳ κεῖμενα.

<sup>2)</sup> Beiträge zur Einleitung. 2. Bd. S. 299.

habe, als dies für die Schriften Justins<sup>1)</sup> der Fall ist. Nicht einmal durch die Verwendung irgend einer Etymologie aus dem Hebräischen, wie sie doch bei Philo alle Augenblicke vorkommen, verräth sich Kenntniss dieser Sprache. Die mit der Hagar (Gal. 4, 25) geht auf das Arabische und ist zudem ziemlich verunglückt. Der Gebrauch der alexandrinischen Uebersetzung, und die Annahme, dass diese in einigen Stellen bereits Correcturen erfahren hatte, genügt zur Erklärung der Kenntniss des alten Testaments, die jene Briefe darthun.

## 2. Die Benutzung ausserkanonischer Schriften.

### a) die Himmelfahrt Mose's.

Die Benutzung ausserkanonischer Schriften steht im neuen Testamente nicht ohne Beispiel da, ist aber allerdings in der Regel ein Anzeichen späterer Abfassungszeit. So enthalten bekanntlich der Judas- und der zweite Petrusbrief solche Anführungen. In der Stelle des Judasbriefes v. 9, wo der Streit des Engels Michael mit dem Satan um den Leichnam Mosis erwähnt wird, findet man nach dem unverdächtigen Zeugniss des Origenes<sup>2)</sup> eine Anführung der apokryphischen Schrift, welche „Mosis Himmelfahrt“ betitelt wird, und in demselben Briefe enthält v. 14 einen ausdrücklichen Hinweis auf das Henochbuch. Die nämliche Anspielung auf den Streit zwischen Michael und dem Satan ist dann auch in den zweiten Petrusbrief übergegangen (2, 11). Ferner enthält der zweite Brief an den Timotheus (3, 8) in der Erwähnung des Streites Mosis mit den ägyptischen Zauberern Jannes und Jambres, wieder nach des Origenes Zeugniss, gleichfalls eine Anspielung auf ein apokryphisches Buch, das von diesen beiden seinen Namen führte<sup>3)</sup>. Diese Schriften gehören nun sämmtlich wohl zu den spätesten Stücken des neuen Testaments, und die Berührung mit apokryphi-

<sup>1)</sup> S. Credner a. a. O. Bd. I. S. 100 ff.

<sup>2)</sup> De principiis III. 2, 1 s. Hilgenfeld, Einleitung. S. 740.

<sup>3)</sup> S. Hilgenfeld a. a. O. S. 755.

schen Schriften bildet selbst ein Verdachtsmoment gegen sie. Sollten sich daher in den paulinischen Hauptbriefen ähnliche Berührungen ausfindig machen lassen, so wäre das allerdings von Wichtigkeit, und wenn zugleich die Schrift, mit welcher Berührung stattfindet, ihrer Entstehungszeit noch sicher anzusetzen wäre, so würde sich unter Umständen auch für die Abfassungszeit der paulinischen Hauptbriefe ein Anhalt ergeben.

Nun hat man solche Berührungen zwischen den paulinischen Hauptbriefen und eben der Schrift, von der vorhin die Rede war, der *Assumptio Mosis*, schon mehrfach bemerkt. Auf Anregung von Lipsius hat Hilgenfeld<sup>1)</sup> die Bekanntschaft des Paulus mit dem genannten Apokryphum behauptet, und die Beobachtung ist neuestens von Loman<sup>2)</sup> im Sinne seiner Ansicht verwerthet worden. Die Stelle ist Röm. 2, 15 und lautet: ἔθνη — ἐνδοξαίνονται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν συνμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μετὰ ἁλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἡ καὶ ἀπολογουμένων. Hiezu vergleicht man die Stelle aus der *Assumptio Mosis*<sup>3)</sup> 1, 12. 13: creavit enim orbem terrarum propter plebem suam et non coepit eam inceptionem creaturae et ab initio orbis terrarum palam facere, ut in eo gentes arguantur et humiliter inter se disputationibus arguant se. Die Aehnlichkeit der beiden Stellen im Gedanken tritt sofort hervor, und sie würde auch im Ausdruck unverkennbar sein, wenn wir die *Assumptio* noch im griechischen Original statt nur in alter lateinischer Uebersetzung besäßen. Denn das arguere würde griechisch κατηγορεῖν heissen, wie Lipsius<sup>4)</sup> die Stelle übersetzt hat: καὶ πρὸ καταβολῆς κόσμου ἀπεκάλυψε ὅτι ἐν αὐτοῖς ἔθνη κριθήσονται καὶ ταπεινωθήσονται μετὰ ἁλλήλων τῶν διαλογισμῶν κατηγορούντων αὐτά. In Bezug auf den Gedanken besteht die Aehn-

<sup>1)</sup> N. T. extra canonem receptum fasc. I p. 107—135.

<sup>2)</sup> Theol. Tijdschrift 1882 S. 480.

<sup>3)</sup> Text nach Fritzsche, libri apocryphi V. T. 1871. Es scheint im Text nicht alles ganz in Ordnung, Volkmar will lesen quam ut ab initio — faceret se et in ea etc. S. Volkmar, Mose Prophetie und Himmelfahrt 1867 S. 138. 21.

<sup>4)</sup> S. bei Hilgenfeld, Nov. Test. extra canonem receptum fasc. I. Clementis epist. 1866 S. 96.

lichkeit namentlich darin, dass einerseits dem Volke Israel eine sichere Gottesoffenbarung zuerkannt wird, während die Heiden sich darüber herumstreiten, und andererseits dieses Streiten selbst „unter einander“ geschieht, μετὰ ἑαυτῶν = inter se. Auch das palam fecit erinnert stark an den Ausgangspunkt der paulinischen Erörterung über die Gottesoffenbarung an die Heiden 1, 19 ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανερώσεν, und ebenso das ab initio orbis terrarum an 1, 20 ἀπὸ κτίσεως κόσμου. So scheint eine Berührung der beiden Stellen in der That stattzufinden.

Hiergegen hat nun zwar Scholten<sup>1)</sup> Einwendungen erhoben. Er findet die Uebersetzung des arguere = κατηγόρειν nicht sehr genau, er hebt hervor, dass die Stelle der Assumptio die Heiden auf's tiefste erniedrigt, die des Römerbriefes sie im Gegentheil erhebt, dass endlich die Römerstelle gar nichts enthält, was an ein Citat denken lässt. Allein diese Einwendungen sind nicht sehr überzeugend. Was an der Uebersetzung arguere = κατηγόρειν auszusetzen ist, lässt sich nicht absehen, denn arguere heisst anklagen mit dem Nebenbegriff des Ueberführens, und das passt ganz in den Zusammenhang. Dass die Stelle der Assumptio gegen die Heiden gerichtet ist, die des Römerbriefes eher zu ihren Gunsten spricht, ist kein Gegengrund, denn warum soll ein Wort aus einer andern Schrift nicht in einem neuen Zusammenhang eine neue Richtung bekommen? Der Römerstelle sieht man es allerdings nicht an, dass sie ein Citat<sup>2)</sup> sei, aber das ist auch gar nicht nöthig, das Wort ist nicht geradezu citirt, aber benutzt, es ist eine Reminiscenz, die sich einstellt, und die Quelle zu nennen oder auch nur zu verrathen hatte der Verf. nicht die mindeste Veranlassung, eher das Gegentheil. So bleibt denn die Wahrscheinlichkeit bestehen, dass, wer Röm. 2, 15 schrieb, die Assumptio kannte, und nur das kann einem sichern Entscheide im Wege stehen, dass die Römerstelle selber vielleicht als Interpolation angesehen werden möchte, da sie mit den anhängenden Versen 13 und 14 den Zusammenhang zwischen

<sup>1)</sup> Bijdragen S. 113.



v. 12 und 16 unterbricht. Deshalb hält z. B. Laurent<sup>1)</sup> v. 13. 15 für eine Randbemerkung, während andere<sup>2)</sup> lieber v. 16 streichen wollen. Kurz, die ganze Stelle ist nicht recht sicherer Boden und es wäre gewagt, auf diese eine Spur der Kenntniss der Assumptio zu viel zu bauen. Es fragt sich aber, ob nicht noch andere Spuren vorkommen.

Loman<sup>3)</sup> hat in der That noch eine weitere Stelle angeführt, welcher er jedoch selbst nur geringe Beweiskraft beimisst, die Stelle nämlich Gal. 3, 19. 20, wo Mose μεσίτης genannt wird. Das entspreche dem Ausdruck der Assumptio, der unmittelbar nach der eben angeführten Stelle folgt (1, 14) wo Mose sagt: praeparatus sum ut sim arbiter testamenti illius. Auch hier wieder bemängelt Scholten<sup>4)</sup> die Uebersetzung arbiter = μεσίτης und auch hier wieder mit Unrecht, denn die Ausdrücke sind in der That gleichwerthig. Diesmal lässt sich die Richtigkeit der Uebersetzung sogar durch ein altes Zeugniß belegen. Gelasius Cyzicenus in den Act. Synod. Nicaeni, II, 18<sup>5)</sup>, hat das Original aufbewahrt. Es lautet: καὶ προσεδάσατό με ὁ θεὸς πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναι με τῆς διαθήκης αὐτοῦ μεσίτην. Allerdings aber ist es leicht möglich, dass trotzdem hier keine Benutzung der Assumptio anzunehmen ist. Denn Loman selbst hat bemerkt, dass um 55 p. Chr. das jüdische Theologumenon von Mose als μεσίτης auch auf anderem Wege als durch die Assumptio Mosis zur Kenntniss eines christlichen Briefschreibers gekommen sein konnte.

Auf diese beiden Stellen beschränkt sich die Zahl der möglicherweise aufzufindenden Parallelen zwischen den paulinischen Hauptbriefen und der Himmelfahrt Mosis. Gewiss ein bescheidenes Resultat! Aber es ist nicht zu vergessen, dass wir von dieser jüdischen Apokalypse nur noch den ersten Theil handschriftlich erhalten besitzen und diesen auch noch ziemlich lückenhaft und un-

<sup>1)</sup> Neutestamentl. Studien S. 17.

<sup>2)</sup> So Weisse, Beiträge ed. Sulze. S. 31.

<sup>3)</sup> a. a. O. S. 481.

<sup>4)</sup> a. a. O. S. 114.

<sup>5)</sup> Mansi, Coll. Conc. II S. 844. Conciliorum Collectio regia II S. 392.

sicher in einem Palimpsest, der stellenweise kaum mehr zu entziffern war. In dem verlorenen Theile können auch noch Stellen enthalten gewesen sein, die in den Hauptbriefen des Paulus benutzt waren. Dies ist nun nicht etwa eine bloss leere Vermuthung, auf die dann nichts zu geben wäre, sondern eine Annahme, die sich auf das alte Zeugniß kirchlicher Schriftsteller stützt, auf welches hier auch noch kurz eingegangen werden muss. Es sind zwei byzantinische kirchliche Schriftsteller, die es ausdrücklich bezeugen, dass Paulus die Himmelfahrt Mosis in seinen Briefen angeführt habe. Nämlich erstlich Georgios Syncellus, aus dem 9. Jahrhundert, schreibt in seiner (Chronographie<sup>1)</sup>) folgendes: πλὴν καὶ ὁ μακάριος Παῦλος σπανίως ἐχρήσατο τισιν ἐξ ἀποκρύφων χρήσας ὡς ἔτε φησὶν ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους πρώτῃ ἐπιστολῇ· ὁ ὁφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὐδ' οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη καὶ τὰ ἐξῆς Ἡλία ἀποκρύφων<sup>2)</sup>), καὶ πάλιν ἐν τῇ πρὸς Γαλάτας ἐκ τῆς Μωυσέως ἀποκαλύψεως· οὗτε περιτομή τι ἐστὶν οὗτε ἀκροβυστία ἀλλὰ καινὴ κτίσις, καὶ ἐν τῇ πρὸς Ἐφεσίους ἐκ τοῦ Ἱερουμίου λεγομένων ἀποκρύφων· ἔγερται ὁ καθελὼν καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν καὶ ἐπιφώσει σε ὁ Χριστός. Zu ihm gesellt sich der byzantinische Patriarch Photius, ebenfalls im 9. Jahrhundert, der in seiner Amphilochia<sup>3)</sup>) sagt: ἐκ τῶν Μωσέως ἀποκρύφων κέχρηται τῇ λαγούσῃ φωνῇ· οὗτε περιτομή κ. τ. λ. Also zwei byzantinische Väter stellen unter Anführung von Beispielen die kühne Behauptung auf, Paulus habe mitunter Apokrypha benutzt, eine Behauptung die um so gewichtiger ist, als z. B. Syncellus gerade in der genannten Stelle vor dem Gebrauch apokryphischer Schriften sich bekreuzigt und das Beispiel des Paulus durchaus nicht nachgeahmt wissen will. Syncellus führt also drei Stellen

<sup>1)</sup> Syncelli Chronographia ed. Goar Paris 1652 S. 27.

<sup>2)</sup> Es ist das die Stelle, welche Hegesippus nach Stephanus Gobarus in Photii Biblioth. Cod. 232 S. 288 ed. Bekker getadelt hat, wenn er sagt, das sei thöricht geredet und streite mit der Schrift und mit dem Worte des Herrn: selig sind eure Augen dass sie sehen und eure Ohren dass sie hören u. s. w. (Mt. 13, 16), auch ein Zeichen dafür, in welcher Geltung damals die paulinischen Hauptbriefe bei den Judenchristen standen.

<sup>3)</sup> Photius Amphilochia, Qu aest. 183, s. Wetstein, N. T. zu Gal. 6, 15.

aus den paulinischen Briefen an, die aus Apokryphen geflossen seien: 1. I Cor. 2, 9, was aus einem dem Elias zugeschriebenen Apokryphum stamme. Nun wird die Stelle I Cor. 2, 9, da ausdrücklich mit *γέγραπται* ein feierliches Citat eingeführt wird, gewöhnlich auf Jesaias 64, 3 bezogen, wo aber die Aehnlichkeit eine so entfernte ist, dass man den Hinweis auf eine genauer zutreffende Parallele dankbar annehmen muss. Denn wenn LXX schreiben: ἀπὸ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἤκούσαμεν οὐδὲ οἱ ὑφ' ἁλμῶσι ἡμῶν ἴδον θεὸν πλὴν σοῦ κ. τ. λ. so wird Niemand so leicht darin die Vorlage für I Cor. 2, 9 ἀ ὑφ' ἁλμῶς οὐκ οἶδεν κ. τ. λ. erkennen. Das Buch, aus welchem die Stelle genommen ist, gehört vielmehr unter die Pseudepigraphen des alten Testaments und nennt sich wie Origenes<sup>1)</sup> bezeugt nach dem Propheten Elias. Es ist eine Schrift, von der auch Hieronymus Kunde hat, und zwar weiss er ebenfalls, dass die Stelle I Cor. 2, 9 aus ihr genommen sein soll, bestreitet das freilich als eine ketzerische und sehr bedenkliche Behauptung. Er schreibt nämlich<sup>2)</sup>: Solent hoc loco (I Cor. 2, 9) Apocryphorum quidam deliramenta sectari et dicere quod de Apocalypsi Elia testimonium sumtum sit, cum in Esaia juxta Hebraicum ita legatur (folgt 64, 3). Der Kirchenvater, weniger unbefangen, als Origenes, kann natürlich nicht zugeben, dass diese Stelle des neuen Testaments aus einem Apokryphum entlehnt sei, und bleibt darum bei der Jesajastelle stehen, so wenig diese auch passen will.

2. Die andere Stelle, die Syncellus citirt, ist Gal. 6, 15: οὗτε γὰρ περιτομή τι ἐστὶν οὗτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ καινὴ κτίσις. Diese Stelle soll in der Assumptio Mosis gestanden haben. In dem uns erhaltenen Theile derselben findet sie sich nun zwar nicht, dass sie aber in dem verlorenen gestanden haben kann, ist nicht unmöglich. In welchem Zusammenhang zwar ein so freies Wort in der ganz jüdischen Schrift Platz gefunden haben mag, lässt sich freilich nicht sagen, aber undenkbar ist es gerade nicht, da auch in dem uns

<sup>1)</sup> Zu Mt. 27, 9 Opera ed. Delarue III S. 916 Die Stelle sei vom Apostel ex secretis Eliae prophetae angeführt.

<sup>2)</sup> Epist. 101 ad Pammachium, s. Fabricius, Codex pseudepigraphus V. T. S. 1072 ff.

erhaltenen Theile vor äusserlicher Frömmigkeit und Scheinheiligkeit gewarnt wird, und Menschen geschildert werden, „die da lehren, sie seien gerecht“ und es doch nicht sind (c. 11). Es ist, daran um so weniger zu zweifeln, als gerade von dieser Stelle auch noch durch den zweiten Zeugen Photius bestätigt wird, dass sie in dem nämlichen Apokryphum gestanden habe. Wenn zwei byzantinische Kirchenschriftsteller aus dem neunten Jahrhundert, also aus einer Zeit, wo man an Apokryphen bereits den grössten Anstoss nahm und sie zu lesen verbot, eine solche Bemerkung kurz und klar aussprechen, so haben wir gewiss keinen Grund, an ihr zu zweifeln.

3. Was endlich die dritte Stelle anlangt, so gehört der Epheserbrief nicht zu den uns beschäftigenden paulinischen Hauptbriefen. Immerhin ist es interessant, dass Eph. 5, 14 διὸ λέγει· ἔγειρε ὁ καθύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν καὶ ἐπιφώσκει σοι ὁ Χριστός, die bisher nur sehr ungefähr aus einer Verbindung von Jes. 60, 1 φωτίζου, φωτίζου und 26, 19 ἀναστήσονται οἱ νεκροὶ z. t. l. abgeleitet werden konnte, dass diese Stelle ein direktes Citat aus dem Apokryphum ist, das den Namen des Jeremias trug. In diesem Buch, das als „Jeremiae apocrypha“<sup>1)</sup> auch von Hieronymus zu Mt. 27, 9 erwähnt wird, hat also Syncellus den Spruch gelesen: ἔγειραι ὁ καθύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν καὶ ἐπιφώσκει σοι ὁ Χριστός — jedenfalls in dem Sinne eines wirklichen nicht bloß bildlichen Auferstehungsrufs, der ergeht bei dem Kommen des Messias. Wir haben auch hier keinen Grund, an dieser Angabe zu zweifeln.

Danach ist für uns soviel sehr wahrscheinlich, dass mindestens an zwei Stellen der paulinischen Hauptbriefe, nämlich Röm. 2, 15 und Gal. 6, 15 Gebrauch von der Assumptio Mosis gemacht wird. Wüssten wir nun, wann diese letztere Schrift geschrieben ist, so ergäbe das einen guten Anhaltspunkt für die Ansetzung der Hauptbriefe. Leider aber ist die Abfassungszeit der Assumptio Mosis, einer derjenigen Punkte, über den noch keinerlei Uebereinstimmung bei den Fachgelehrten erreicht ist. Man setzt sie an zu den ver-

<sup>1)</sup> S. Fabricius, cod. pseudepigr. V. T. S. 1102.

schiedensten Zeiten<sup>1)</sup>, von 2 vor Christus (Wieseler) bis 137 nach Christus (Volkmar) und bei der Schwierigkeit, die Zeit aus halb unleserlichen apokalyptischen Rechnungen herauszufinden oder aus dem noch unerklärten Namen Taxo, den freilich Volkmar mit grosser Sicherheit auf Rabbi Akiba deutet, wird es noch lange dauern, bis man hier von einiger Gewissheit reden kann. Immerhin scheint die spätere Ansetzung der Schrift der Wahrheit näher zu kommen, und dann müssen auch unsere paulinischen Hauptbriefe ihr folgen. Wenn Hilgenfeld<sup>2)</sup> Recht hat mit seiner Ansicht, dass die Assumptio Mosis ihrerseits das vierte Buch Esra voraussetze, also später als dieses geschrieben sei, so wird die Prüfung dieser Schrift uns sofort einen Schritt weiter führen. In jedem Falle aber bildet die Benutzung eines Apokryphums kein Merkmal, das für sehr hohes Alter unsrer Briefe spräche, wie denn von Hieronymus an bis auf die Apologeten der Gegenwart man ängstlich bemüht war, diese Möglichkeit zu verneinen und den Thatbestand zu verstecken, den an's Licht zu ziehen im Gegentheil die Aufgabe unbefangener Forschung sein muss.

b) das vierte Buch Esra.

Das vierte Buch Esra ist diejenige apokalyptische Schrift des späteren Judenthums, welche am meisten mit den christlichen Produkten dieser Gattung Verwandtschaft zeigt, und daher ist es auch von den Christen mit Vorliebe benutzt worden. Es zeigt sich dies darin, dass dieses Buch mit Zusätzen von christlicher Hand versehen worden ist, die seine messianischen Weissagungen noch bestimmter auf Jesus Christus beziehen, nämlich die beiden ersten und die beiden letzten Kapitel und in Cap. 7, 28 mindestens der Name Jesus für den Messias. Auf diese Weise wurde es dann möglich, das Buch der lateinischen Bibel anzuhängen, und von da kam es auch in die Züricher Uebersetzung, in deren Ausgaben es

<sup>1)</sup> Vgl. Schürer, Lehrb. der neutestamentl. Zeitgeschichte I. Aufl. S. 536 ff. wo eine ganze Musterkarte von Vermuthungen aufgestellt ist.

<sup>2)</sup> Clementis Romani epist. 1866. S. 96.

noch heutzutage unter den alttestamentlichen Apokryphen abgedruckt wird.

Die christlichen Lehrer haben das Buch von Anfang an hoch geschätzt. Clemens Alexandrinus und Ambrosius citiren es als heilige Schrift, und Stellen daraus werden wahrscheinlich schon im Barnabasbrief und im Hirten des Hermas benutzt. Es wäre daher kein Wunder, wenn auch in neutestamentlichen Schriften Spuren von der Benutzung dieser hochangesehenen Schrift sich fänden. Der Mühe, diesen Spuren nachzugehen, hat uns Hilgenfeld<sup>1)</sup> überhoben, der bereits eine ganze Anzahl von Berührungen zwischen diesem Buch und neutestamentlichen Schriften aufgezeigt hat. Er findet Spuren seiner Benutzung in der Apokalypse, im Matthäusevangelium, in der Apostelgeschichte, im ersten und zweiten Petrusbriefe. Unter den paulinischen Briefen wird namentlich der erste Thessalonicherbrief herangezogen, der den Einfluss von IV Esra deutlich zeigen soll<sup>2)</sup>, aber auch die Hauptbriefe sind nach ihm nicht ohne solche Spuren. Die Berührungen, die Hilgenfeld annimmt, sind freilich nicht Alle gleich einleuchtend. Wenn IV Esra 10, 7 Zion „mater nostrum omnium“ genannt wird, so erinnert das freilich an Gal. 4, 26, wo steht: ἡ ἄνω Ἱερουσαλὴμ ἥτις ἐστὶν μητέρα (πάντων) ἡμῶν, also ebenfalls Jerusalem unser (Aller) Mutter genannt wird. Aber das Bild liegt nahe und ist in dem oft gebrauchten Wort von der Abstammung des Gottesvolkes von Abraham unserm Vater eigentlich schon enthalten, so dass es nicht gerade aus IV Esra herzustammen braucht. Aehnlich verhält es sich mit dem Ausdruck

<sup>1)</sup> Messias Judaeorum p. LXV.

<sup>2)</sup> Eine Berührung zwischen diesem Briefe und dem IV Buch Esra habe ich selbst nachzuweisen versucht in den Jahrb. für prot. Theol. 1883 S. 509 bis 524. Was P. W. Schmidt in seinem Commentar über den ersten Thessalonicherbrief 1885 S. 106—110 dagegen bemerkt, trifft eigentlich nur die Annahme, I Thess. 4, 15 sei ein genaues Citat aus IV Esra 5, 42. So hatte ich es aber nicht gemeint, sondern darauf hingewiesen, dass die Sorge um das Schicksal der zur Zeit der Parusie bereits Entschlafenen in ihrem Verhältniss zu den dann noch Lebenden auch im IV Esrabuche einen breiten Raum einnehme und eine Berührung zwischen beiden Schriften herstelle. Und das halte ich jetzt noch fest.



ῥίζα Röm. 11, 17, womit II. vergleicht IV Esra 5, 28 praeparasti unam radicem super alias, nämlich das Volk Israel, das unter allen andern einzig dasteht. Das Bild von der Wurzel ergibt sich aber im Römerbriefe von selbst aus dem Vergleich mit dem Oelbaum und dessen ausgeschnittenen und eingepropften Zweigen, so dass es nicht anderswo hergeholt zu sein braucht. Endlich auch die Parallele I Cor. 2, 9 = IV Esra 10, 35. 36. 55. 56 halten wir nicht für zutreffend, sondern bleiben bei der oben nach den Andeutungen von Origenes und Hieronymus gegebenen Ableitung aus einem andern Apokryphum, das den Namen des Elias trug. Dagegen hat uns II. doch eine Stelle gezeigt, bei der die Entlehnung aus IV Esra sehr wahrscheinlich wird. Es ist Röm. 10, 6. 7 = IV Esra 4, 8. In der Römerstelle heisst es nämlich: ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει· μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου· τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν καταγαγεῖν· ἢ τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν. Hierbei hat man immer schon an die Benutzung einer Schriftstelle gedacht, und zwar der Stelle Deut. 30, 11—14, die dann v. 8 mit ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστιν ja wirklich eintritt. Aber in ihrem Anfang entspricht diese Stelle nicht genau. Es heisst wohl, wer will uns in den Himmel fahren, aber dann nicht, wer will uns in den Abgrund, in die Unterwelt hinabsteigen, sondern: wer will uns über das Meer fahren. Daher hat man diese Benutzung des alten Testaments von jeher sonderbar frei gefunden<sup>1)</sup>, wenn man ihr auch mit Wendungen wie: es sei „ein heiliges und liebliches Spielen des Geistes in Gottes Wort“ (Philippi) ein Mäntelchen umzuhängen gewusst hat. Nun aber kommt gerade der Gegensatz vom Hinaufsteigen in den Himmel und dem Hinabsteigen in die Unterwelt in der Esrastelle in charakteristischer Weise vor. Der Engel fragt den Esra, ob er das Gewicht des Feuers wägen oder das Blasen des Windes messen, oder den Tag der dahin ist zurückrufen könne. Da Esra sein Unvermögen bekennt, hält ihm der Engel vor, er habe ihn doch nur etwas Leichtes gefragt. Hätte er ihn gefragt nach den Wohnungen im Herzen

<sup>1)</sup> S. Meyer-Weiss im exeget. Handbuch zu der Stelle.

des Meeres oder nach den Quellen über dem Firmamente oder dergleichen so würde er ihm vielleicht geantwortet haben: in den Abgrund bin ich noch nie hinuntergestiegen, noch auch in die Unterwelt, so bin ich auch noch niemals in den Himmel hinaufgestiegen. Nun habe ich dich aber nur über das Feuer und den Wind u. s. w. gefragt, und du hast mir darüber nicht antworten können — also bekenne, von den Wegen Gottes noch viel weniger zu wissen. Die Worte 4, 8: *dicebas mihi fortassis, in abyssum non descendi nec in infernum adhuc, neque in coelis unquam ascendi*, geben in der That den Gedanken wieder, den Röm. 10, 6. 7 ausdrückt, dass nämlich der Mensch von Himmel oder Unterwelt keine Kenntniss haben kann, weil ihm beide unzugänglich sind, und daraus geht hervor, was die Römerstelle betont, dass ihm auch Gottes Wort (Christus) nicht aus diesen beiden nahe kommen kann, sondern aus seinem Herzen. Weil die alttestamentliche Grundlage mit dem Fahren über's Meer für den vorliegenden Fall nicht brauchbar war, so wird aus diesem ein Hinabsteigen in den Abgrund gemacht, d. h. statt der Breiten- die Tiefendimension genommen, wenn man so sagen darf. Zu dieser Aenderung konnte sich aber der Verf. von Röm. 9—11 um so mehr berechtigt halten, wenn er sie anderswo, in heiliger, prophetischer Schrift vorfand, und da bot sich die Stelle des vierten Buches Esra dar. Sie hat nun neben dem Hinaufsteigen in den Himmel das Hinabsteigen in den Abgrund und die Unterwelt, und es ist ihre Benutzung um so wahrscheinlicher, als hierbei auch der Ausdruck genau zutrifft. Es heisst Röm. 10, 7 nicht etwa *τίς καταβήσεται εἰς ἄδου*, sondern *εἰς τὴν ἄβυσσον*. Das Wort *ἄβυσσος* kommt aber im neuen Testament ausser in der Apokalypse nur noch in dieser Stelle und Lc. 8, 31 vor, bei Paulus sonst nirgends. Daher ist die Stelle des Esra-Buches in *abyssum non descendi*, hier sehr wahrscheinlich benutzt worden.

Ist aber diese eine Stelle in der That aus Kenntniss von IV Esra zu erklären, so lässt sich dann die Vermuthung, dass es auch von den vorher genannten, nicht völlig überzeugenden, noch

einige so zu erklären sein, eher vertreten. Dann aber können die paulinischen Stellen, die solche Benutzung zeigen, dem ersten Jahrhundert nicht mehr angehören. Denn wir halten es trotz Hilgenfeld's Widerspruch durch die Untersuchungen von Corrodi, Gfrörer, Dillmann, Volkmar<sup>1)</sup> u. A. für erwiesen, dass das IV Buch Esra nicht, wie jener meint, vorchristlichen Ursprungs und im Jahr 31 v. Chr. geschrieben ist, sondern nachchristlichen, und wahrscheinlich dem Ende des ersten christlichen Jahrhunderts angehört. Abgesehen von der immerhin plausibeln Deutung der drei Häupter des Adlers 11, 1ff. auf die drei flavischen Kaiser, Vespasian, Titus und Domitian, kann schon die Angabe 3, 1 *anno tricesimo ruinae civitatis* am besten auf die Zerstörung Jerusalems im Jahr 70 bezogen werden und wird also auf das Ende des Jahrhunderts deuten. Hilgenfeld hat in dankenswerther Weise die vorhandenen Berührungen der paulinischen Briefe mit dieser Schrift an's Licht gezogen. Er kann bei seiner Annahme diese Briefe so wie bisher als echt festhalten, auch wenn sie von IV Esra abhängig sind. Wir eignen uns die von ihm gemachten Beobachtungen an und verbinden sie mit der jetzt fast allgemein anerkannten späteren Ansetzung des vierten Buches Esra. Dann müssen natürlich jene Briefe ihm folgen und aus dem ersten Jahrhundert in's zweite hinabsteigen. Zugleich wird dann die *Assumptio Mosis*, die nach Hilgenfeld das vierte Buch Esra voraussetzt, und ihre Benutzung in andern Stellen der paulinischen Hauptbriefe ein neuer Zeuge für diese spätere Datirung.

c) Philo.

Der grosse jüdische Religionsphilosoph von Alexandrien ist als ein Geistesverwandter des Christenthums längst schon anerkannt worden. Auch von ihm, wie von dem später zu erwähnenden Seneca, berichtet die Ueberlieferung<sup>2)</sup>, er habe mit hervorragenden Trägern des Christennamens in genauer Beziehung gestanden, na-

<sup>1)</sup> S. Schürer, Lehrbuch der N. T. Zeitgeschichte 1. Aufl. S. 549—563.

<sup>2)</sup> Bei Eusebius K. G. II. 17, 1 und bei Hieronymus, *de viris illustr.* 11.

mentlich auch s. Z zu Rom mit Petrus intim verkehrt. Es ist dies die Form, in welcher die Kirchenväter die Thatsache zu begreifen suchen, dass eine grosse Verwandtschaft zwischen den philonischen Schriften und dem Christenthum besteht. Die Beziehungen seiner religiösen Gedankenwelt zu der werdenden christlichen sind in der That nicht zu leugnen, und nur darüber ist man noch nicht einig, ob ein direkter Einfluss angenommen werden muss oder nicht. Die Frage ist namentlich wichtig für die Erklärung des Johannesevangeliums. Während die theologische Rechte dessen neue Begriffswelt und insbesondere den Logosbegriff aus alttestamentlichen Prämissen abzuleiten sich getraut, hält die kritische Schule neben dieser innerjüdischen Vorbereitung einen entscheidenden Einfluss des philonischen Systems für durchaus erweisbar, indem der alttestamentliche *λόγος τοῦ Θεοῦ* doch nicht das Gleiche besagt, wie der Begriff *ὁ λόγος* schlechtweg, mit dem der johanneische Prolog operirt. Natürlich ist jedoch die Meinung auf dieser Seite nicht die, dass der Logosbegriff des Philo unverändert in die neutestamentliche Gedankenwelt übergegangen sei, sondern mit diesem philosophischen Begriff verbindet sich nun erst die historische Anschauung von der Person Jesu, und der Logos dient nur dazu, das Doppelverhältniss in dem diese Person zu Gott und zur Menschheit steht, begrifflich zu fassen, wobei natürlich der philosophische Begriff wesentlich neue Züge in sich aufnehmen muss. Daher kommt es, dass der philonische Logos nun bei seinem Uebergang in das Johannesevangelium aus einem Begriff zur Person wird, dass er auf Erden erscheint und das historische Werk der Erlösung vollbringt.

Nur insofern kann also von einem Einfluss des philonischen Systems auf die christliche Theologie und schon auf das neue Testament die Rede sein, als auch der Unterschied, der zwischen beiden Gedankenkreisen bleibt, anerkannt wird. In dieser Beschränkung darf nun auch die Frage erhoben werden, ob nicht auch anderswo im neuen Testament als im Johannesevangelium sich der Einfluss der alexandrinischen Religionsphilosophie geltend mache. Ein solcher Einfluss wird denn auch bei einigen der späteren neutestamentlichen

Briefe, namentlich beim Hebräerbrief, willig zugegeben. Man bezeichnet diesen Brief wohl etwa als eine Gestalt des Paulinismus, wie er sich unter dem Einfluss des Alexandrinismus modificirt habe<sup>1)</sup>. Es fragt sich aber, ob nicht auch die vier paulinischen Hauptbriefe diesen Einfluss verrathen. Der richtige Weg, hier zu einem einigermaßen sichern Resultate zu gelangen, wird nun aber nicht der sein, die Gedankenwelt des Paulus vergleichend mit der des Philo zusammenzustellen. So lehrreich eine solche Betrachtung ist, so kann sie doch nur zu dem Resultate kommen, dass eine grosse Verwandtschaft zwischen diesen beiden Kreisen besteht, wie denn dies ja von den verschiedensten Seiten anerkannt worden ist. Nach Bruno Bauer ist Philo's Lehre gleichsam die Overture zum Christenthum, aber auch Harnack hat gelegentlich von Philo als von einem christlichen Kirchenvater geredet. Dennoch kann diese Beobachtungsweise zu keinem sichern Resultate führen. Ideen sind etwas flüssiges und bildsames, und man kann immer wieder sagen, besonders da es ja an tiefgehenden Unterschieden zwischen beiden Gedankenkreisen nicht fehlt, die Uebereinstimmung liege in dem Charakter der ganzen Zeitperiode, und eine direkte Abhängigkeit literarischer Art finde nicht statt.

Letztere eben ist erst das beweisende. Wenn es sich nachweisen oder wenigstens sehr wahrscheinlich machen lässt, dass die paulinischen Briefe Ausdrücke und Wendungen gebrauchen die den philonischen Schriften entnommen sein müssen, so ist ein historisch sehr wichtiges Resultat gewonnen. Ohne dass dann deswegen die paulinischen Briefe etwa zu blossen Plagiaten herabsinken — von dieser Gefahr ist überhaupt gar nicht zu reden — wird dann doch zur Gewissheit, dass sie zeitlich und inhaltlich Philo und sein System voraussetzen, und das ist für die Erkenntniss ihrer Entstehungszeit und ihres ganzen Charakters sehr lehrreich. Wir brauchen nun zu dem Behufe gar nicht den weiten, fast uferlosen Ocean der philoni-

<sup>1)</sup> z. B. Pfeiderer, Paulinismus S. 324-390. Immer, neuest. Theologie, S. 399-418.

sehen Schriften zu durchschiffen, es liegen da bereits Vorarbeiten vor, die uns die Aufgabe bedeutend erleichtern.

In Siegfried's<sup>1)</sup> trefflichem Werk über Philo findet sich S. 304—309 eine Zusammenstellung von Wort- und Sachparallelen zu den paulinischen Hauptbriefen. Es ist da viel werthvolles Material darunter, aber die Frage, ob sich eine direkte Abhängigkeit der paulinischen Briefe von den philonischen Schriften ergebe, wird nirgends gestellt und also auch nicht beantwortet. Der Verfasser scheint sich darauf beschränkt zu haben, die Aehnlichkeiten aufzuzeigen und Manches was zur Erläuterung der paulinischen Briefe dienen kann, aus Philo beizubringen. Dagegen hat Bruno Bauer<sup>2)</sup> in einer seiner letzten Schriften die Frage um die es sich handelt ausdrücklich in Untersuchung gezogen und sie dahin beantwortet, dass der literarische Einfluss Philo's auf die paulinischen Briefe entschieden anzunehmen sei. Da das in diesen beiden Schriften gesammelte Material für unsern Zweck vollständig genügt, so beschränken wir uns darauf, die sprechendsten Beweise zusammenzustellen, indem wir nur an wenigen Punkten eigne Beobachtungen hinzufügen.

Zum Römerbrief sind eine ganze Reihe von Parallelen vorhanden. Im ersten Theile des Briefes wird 1, 20 der für Jeden, auch für den Heiden offenliegende Beweis für das Dasein Gottes aus den Werken hervorgehoben, τὰ γὰρ ἄόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται. Ebenso spricht Philo von denjenigen, die von Gott geleitet, von unten nach oben anstiegen in ihrem Denken und gleichsam auf einer göttlichen Leiter mittelst eines wahrscheinlichen Schlusses von den Werken aus den Schöpfer erreichten ἀπὸ τῶν ἔργων στοχασάμενοι τὸν δημιουργόν<sup>3)</sup>. Röm. 1, 23 schildert Paulus sodann die Verkehrtheit des Heidenthums, das den unvergänglichen Gott in die Aehnlichkeit mit Vergänglichem hinab-

<sup>1)</sup> Philo von Alexandria als Ausleger des alten Testaments von Dr. Carl Siegfried, 1875.

<sup>2)</sup> Philo, Strauss und Renan und das Urchristenthum 1874, S. 97—118.

<sup>3)</sup> Philo, de praem. et poen. 7 (Mangey II 415).



zog, ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφιδάρτου θεοῦ ἐν ὁμοίωματι εἰκόνης φθαρτοῦ ἀνθρώπου κ. τ. λ. Denselben Ausdruck für dieselbe Verirrung hat Philo, wenn er vom abgöttischen Israel sagt, es habe den wahren Gott verlassen und sich falsche verfertigt φθαρταῖς καὶ γενηταῖς οὐσίαις τὴν τοῦ ἀγενήτου καὶ ἀφιδάρτου πρόσρησιν ἐπιφημίσαντες<sup>1)</sup> und es habe sich nicht damit begnügt, Bilder des Göttlichen von Sonne und Mond, Erde und Wasser zu entlehnen, sondern auch unvernünftigen Thieren und Pflanzen die Ehre des Unvergänglichen zu ertheilen, ἀλλ' ἡδὴ καὶ ἀλόγοις ζώοις καὶ φυτοῖς τῆς τῶν ἀφιδάρτων τιμῆς μετέδοσαν<sup>2)</sup>. Ebenso findet sich der Ausdruck Röm. 1, 25 dem Geschöpf statt dem Schöpfer dienen, ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα bei Philo ähnlich wieder, wenn er von denen redet, οἱ γένεσιν πρὸ τοῦ ἀγενήτου θεραπεύειν ἀναγκαζόμενοι<sup>3)</sup>. Zu dem Ausdruck Röm. 2, 4 ἡ τοῦ πλοῦτου τῆς χρηστότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας καταφρονεῖς scheint der Ausdruck bei Philo τί ἕτερον παρίστησιν (ὁ θεός) ἢ τὴν ὑπερβολὴν τοῦ τε πλοῦτου καὶ τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ zu Gevatter gestanden zu haben<sup>4)</sup>. Ebenso sprechend ist die Uebereinstimmung in Bezug auf die Verwendung Abrahams als Typus der Glaubensgerechtigkeit. ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραάμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, citirt Paulus Röm. 4, 3 nach Gen. 15, 6 und führt den Vergleich durch das ganze Kapitel weiter durch. Aehnlich ist Abraham dem Philo ein Zeuge für den Werth, der dem Glauben an das Uebersinnliche zukommt: ἀναγκαίως οὖν ἐπιλέγεται· ἐπίστευσεν Ἀβραάμ τῷ θεῷ, πρὸς ἔπαινον τοῦ πεπιστευκότος . . . εὖ δὲ τὸ φάναι, λογισθῆναι τὴν πίστιν εἰς δικαιοσύνην αὐτῷ<sup>5)</sup>, eine Uebereinstimmung die noch bedeutsamer wird, wenn man erwägt, dass das Beispiel von dem, im Annehmen des ganz Unwahrscheinlichen der Geburt eines Sohnes lange nach der natürlichen Zeit seiner Ehe bewährten, Glauben des Erzvaters sowohl

<sup>1)</sup> de vita Moys. III. 20 (M. II. 161).

<sup>2)</sup> de ebrietate 28 (M. I. 374).

<sup>3)</sup> de somniis I. 14 (M. I. 632).

<sup>4)</sup> legis Allegor. I. 13 (M. I. 50).

<sup>5)</sup> Quis erum div. haeres 18 (M. I. 485. 486).

Röm. 4, 19ff. als bei Philo sich findet<sup>1)</sup>. In Betreff der Lehre von der Sünde sieht Philo, wie Paulus Röm. 7 und 5, 12ff. ausführt, dieselbe als etwas an, das im Fleische wohnt. Die Sünde bringt auch nach ihm den Tod hervor. Die grosse Hauptursache der sittlichen Unwissenheit des Menschen ist nach ihm das Fleisch, und das Wohnen des Menschen im Fleische: αἵτιον δὲ τῆς ἀνεπιστημοσύνης μέγιστον ἡ σὰρξ καὶ ἡ πρὸς σάρκα οἰκείωσις<sup>2)</sup>. Deswegen haftet allem was geboren ist die Sünde an, παντὶ γεννητῷ καὶ ἂν σπουδαῖον ᾖ, παρ' ὅσον ἡλθεν εἰς γένεσιν, συμφυὲς τὸ ἡμαρτάνειν ἐστίν<sup>3)</sup>, und heisst der Leib der mit uns geborene Todte, ὁ συμφυὲς νεκρὸς ἡμῶν, τὸ σῶμα<sup>4)</sup>. Ob bei dieser grossen Verwandtschaft der Anschauungen vom Wesen der Sünde dennoch ein Unterschied vorhanden sei, indem die σὰρξ bei Philo und den zeitgenössischen Philosophen lediglich die Sinnlichkeit, bei Paulus ein gottfeindliches Princip im Menschen bezeichne, wird anderswo näher zu untersuchen sein. Dass die Christen κληρονόμοι θεοῦ seien, sagt Paulus Röm. 8, 17, aber auch Philo ruft der Seele zu: wenn dich die Sehnsucht ergreift, der göttlichen Güter Erbe zu werden, τῶν θεῶν ἀγαθῶν κληρονόμησαι, so verlasse nicht nur das Land — den Leib, und die Verwandtschaft — die Sinnlichkeit, und das Vaterhaus — die Vernunft, sondern entfliehe dir selbst u. s. w.<sup>5)</sup>. Soll nach Röm. 8, 29 der Christ einst gleichgestaltet werden dem Bilde des Gottes Sohnes, damit dieser der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς, so mahnt Philo den Menschen, wenn er auch niemals würdig erfunden werde, Sohn Gottes zu heissen, doch sich zu schmücken nach dem Vorbild seines Erstgeborenen, des Logos, κοσμεῖσθαι κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον, denn wenn wir auch noch nicht würdig sind für Gottes Kinder gehalten zu werden, so sind wir doch Kinder seines unsichtbaren Abbildes, des heiligsten

<sup>1)</sup> de migr. Abr. 9 (I. 442).

<sup>2)</sup> de Gigantibus 7 (I. 266).

<sup>3)</sup> Vita Moys. III. 17 (II. 157).

<sup>4)</sup> de Gigantibus 3 (I. 264).

<sup>5)</sup> Quis rer. div. haer. 14 (I. 482).

Logos, denn Gottes Bild ist der Logos, sein ältester Sohn: καὶ γὰρ εἰ μήπω ἱκανοὶ θεοῦ παῖδες νομίζεσθαι γεγονάμεν, ἀλλὰ τοι τῆς αἰδίου εἰκόνης αὐτοῦ, λόγου τοῦ ἱερωτάτου· θεοῦ γὰρ εἰκὼν λόγος ὁ πρεσβύτατος (vgl. II Cor. 4, 4 Χριστοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ)<sup>1)</sup>. Der Unterschied ist nur, dass während Philo sich nur an das Wort hält Gen. 42, 11 πάντες ἐσμὲν υἱοὶ ἐνὸς ἀνθρώπου, Paulus sagen darf πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστέ Gal. 3, 26. Eine besonders merkwürdige Parallele bietet aber Philo zu der Ausführung Röm. 9—11. Dieser zweite Theil des Römerbriefes behandelt die Frage, wie es sich mit der scheinbaren Ausschliessung Israels vom Heil verhalte und findet die Antwort schliesslich in der Wiedergewinnung dieses Volkes, nachdem die Fülle der Heiden zum Heil gelangt sein werde. So ist auch nach Philo das jüdische Volk eine Waise geworden durch sein historisches Geschick, aber der Herr aller Dinge wird seiner Verwaisung und Verödung sich erbarmen, weil es gleichsam als Erstling des ganzen Menschengeschlechts seinem Schöpfer und Vater gewidmet ist<sup>2)</sup>. Wenn es auch unter alle Völker zerstreut und in Knechtschaft verkauft wäre, so wird es doch einst an einem und demselben Tage wie auf Verabredung hin befreit werden<sup>3)</sup>. Und wie bei Paulus diese Ausführung in dem Bilde von dem Oelbaum und den ausgebrochenen und eingepflanzten Zweigen gipfelt, so schliesst Philo seine hoffnungsreiche Schilderung mit der Verheissung: wie aus abgeschnittenen Stämmen, wenn die Wurzeln nicht ausgerottet sind, neue Schosse aufspriessen, aus denen die alten Bäume wieder Gedeihen erlangen, so wird, wenn in den Seelen nur einige wenige Samenkörner der Tugend übergeblieben sind, ob auch andere zu Grunde gegangen, doch nichts destoweniger aus den wenigen das edelste und beste unter den Menschen aufwachsen. — Das paulinische Bild ist mit leichten Veränderungen dasselbe, denn da es sich für den christlichen Denker nicht bloß um Wiederherstellung des Judenthums handelt, sondern um die Stellung der in den alten

<sup>1)</sup> de confus. ling. 28 (I. 427).

<sup>2)</sup> de creatione principum 6 (II. 365. 366).

<sup>3)</sup> de execrationibus 8. 10 (II. 435—437).

Stamm eingepflanzten Heidenchristen, so musste zu dem Abhauen der alten Aeste das Einpfropfen neuer hinzutreten. Hierbei erhellt die Anlehnung an ein anderes Vorbild namentlich aus der gezwungenen, aber nach der neuen Verwendung nicht zu vermeidenden Umgestaltung, dass in den edlen Oelbaum wilde Zweige eingepfropft werden, während man sonst in der ganzen Welt das Umgekehrte zu thun pflegt. Das omne simile claudicat wird hier noch besonders entschuldigt durch die Benutzung eines ähnlichen, übrigens auch schon auf Jes. 11, 1 zurückgehenden philonischen Vergleiches. Kurz vor der eben erwähnten Stelle hat der Alexandriner das Bild, Gott habe die Wurzeln verabschiedet, aber das neue Schoss, weil es sich, veredelt, zum Fruchtttragen angelassen, habe er angenommen: τὰς μὲν ῥίζας ἔων χαίρειν, τὸ δὲ στελεχόμενον ἔρνος, ὅτι μετέβαλεν ἡμερωθὲν πρὸς εὐκαρπίαν, ἀποδελχόμενος<sup>1)</sup>.

Aus dem ersten Korintherbriefe heben wir folgende Stellen hervor, zu denen bei Philo auffallende Parallelen sich darbieten. I Cor. 3, 1. 2 sagt der Apostel, er habe zu den Korinthern nicht reden können als zu Pneumatikern, sondern als zu Sarkikern, als zu unmündigen Kindern in Christo, Milch habe er ihnen gegeben, nicht feste Speise, γάλα ὑμῶν ἐπότισα οὐ βρώμα, οὕτω γὰρ ἐδόνασθε, u. s. w. So giebt es auch nach Philo Seelen, die noch weder den Zustand der Knechtschaft, noch den der Freiheit erfasst haben, sondern gleichsam noch nackt sind, wie die der ganz kleinen Kinder. Diese müssen zunächst von Ammen aufgesäugt werden, dann gebe man ihnen anstatt der Milch zarte Speisen, ἀντὶ γάλακτος ἀπαλὰς τροφάς, nämlich Elementarunterricht, darauf kräftigere Nahrung τὰς κραταιότερας (τροφάς), wie die Philosophie sie darstellt, von da mögen sie endlich, zum Manne herangewachsen und kräftig geworden, zum glücklichen Ziele gelangen, das nicht so sehr der Philosophie des Zeno, wie dem Spruch der Pythia angehört, nämlich zu leben gemäss der Natur: τὸ ἀκολουθῶν τῇ φύσει: ζῆν<sup>2)</sup>. —

<sup>1)</sup> de execrationibus 6 (II. 433).

<sup>2)</sup> Quod omnis probus liber 22 (II. 470). Die aus dieser philonischen Schrift anzuführenden Stellen werden nicht betroffen durch die Untersuchung

I Cor. 3, 16 fragt der Apostel: wisset ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und Gottes Geist in euch wohnt? (οἶκεῖ ἐν ὑμῖν). Aehnlich wirft Philo die Frage auf, welche Wohnung man dem König der Könige und dem Herrn aller Dinge bereiten könne, die seiner würdig wäre? Die Antwort ist, nicht aus Stein, nicht aus Holz könnte sie gemacht werden, ja nicht einmal, wenn die ganze Erde zu Gold oder zu etwas Köstlicherem als Gold würde und daraus zum Empfang des Gastes Hallen gebaut würden, wäre das ein würdiges Piedestal seiner Füße, sondern ein würdiges Haus ist ihm nur die wohlbereitete Seele, ἀξιοχρεῶς μέντοι γε οἶκος ψυχῇ ἐπιτήδεως. οἶκον οὖν ἐπὶ γαίῃ τὴν ἀόρατον ψυχὴν τοῦ ἀοράτου θεοῦ λέγοντες ἐνδοξως καὶ κατὰ νόμον φήσομεν κ. τ. λ.<sup>1)</sup>. Hier ist der Gedanke, dass Gottes kein irdisches Haus würdig ist, wohl alttestamentlich (Jes. 66, 1 und andere Stellen), aber die Uebereinstimmung besteht darin, dass das rechte Haus Gottes die Seele genannt wird, und dies bildet einen deutlichen Berührungspunkt zwischen den beiden Stellen. Ferner bespricht der Apostel 7, 21. 22 die Sklaverei in dem Sinne, dass darauf in Hinsicht auf das christliche Heil nichts ankomme. Der im Herrn berufene Sklave ist ein Freigelassener Christi und umgekehrt der Freie Christi Knecht. Aehnliche Gedanken entwickelt die philonische Schrift „dass jeder Rechtschaffene frei sei“. Der Weise ist frei, wie auch sein äusserer Stand beschaffen sein möge, der Thor dagegen ist unfrei in jeder Lage. Die Freunde Gottes sind allezeit frei. Indem er den Vers des Euripides citirt: Δουλὸς πέφυκας; οὐ μέτεστί σοι λόγος — als Sklave bist du geboren, so hast du nicht mitzureden — schränkt er diese Wahrheit ein auf das äussere Leben, und vindicirt dem sittlich Guten die Freiheit im Reich des Geistes: οὐδεὶς ἄρα τῶν σπουδαίων δουλός ἀλλ' ἐλευθεροί πάντες<sup>2)</sup>. Klingt es nicht wie eine Antwort auf das von Philo gebrauchte Citat, wenn es I Cor. 7, 21 heisst: δουλὸς ἐκλήθης;

von Ohle, Jahrb. für prot. Theologie 1887 S. 298—344 und 376—394, nach welcher § 12 und 13 dieser Schrift von christlicher Hand herrühren.

<sup>1)</sup> de cherubim 29. 30 (I. 157).

<sup>2)</sup> Quod omnis probus liber 7 (II. 452. 453).

μή σοι μελέτω? — Dass die dem philonischen System so grundwesentliche allegorische Schriftauslegung auch in den paulinischen Briefen gehandhabt wird, ist bekannt. Aber auch der Grund, weswegen sie in gewissen Fällen angewandt werden muss, um nämlich vom Worte Gottes das allzu Irdische und Gemeine fernzuhalten, wird hier und dort fast mit denselben Worten ausgesprochen. I Cor. 9, 9 citirt Paulus die Stelle Deut. 25, 4, dem Ochsen der da drischtet, sollst du das Maul nicht verbinden, und fragt alsbald: μή τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ; wie wenn es ganz undenkbar wäre, dass dies Gebot um seines wörtlichen Sinnes willen in der Schrift stehe. Wo Philo die Stelle Exod. 22, 26 bespricht, die das Gebot enthält, den zum Pfande gegebenen Mantel des Armen nicht über Nacht zu behalten, findet er es unwürdig, dem Gesetzgeber solche Sorge um einen Ueberwurf, dem Schöpfer aller Dinge solche Kleinmeisterei zuzutrauen, τὴν ἀνθρωπίνην σμικρολογίαν τῇ ἀγεννήτῳ καὶ ἀφθάρτῳ καὶ πλήρει μακαριότητος καὶ εὐδαιμονίας φύσει παρὰ θέμιν καὶ δίκην προσνέμοντες<sup>1)</sup>. — Eine besonders auffallende Parallele bietet sich aber dar zu I Cor. 9, 24. 25 wo das Bild vom Wettkämpfer gebraucht ist, der enthaltsam lebt, und sich vorher übt um im Wettlauf zu siegen. Er thut das, um eines vergänglichen Kranzes willen. Wir Christen sollen laufen, dass wir den Preis erlangen, nicht den vergänglichen, sondern den unvergänglichen Kranz: ἐκείνοι ἵνα φθαρτὸν στέφανον λάβωσιν, ἡμεῖς δὲ ἄφθαρτον. Dieses Bild vom Athleten ist gerade Philo besonders geläufig. Die Anstrengungen, welchen sich die Wettkämpfer unterziehen, sie, denen es doch nur um Oelzweige und Eppichlaub zu thun ist, sollen den Weisen reizen, im geistigen Wettkampf alle Kraft einzusetzen, wobei die ἀσκηταὶ τῆς ἐν σώμασιν εὐτονίας denen gegenüber gestellt werden, die da sind τὸν ἀόρατον νοῦν γυμνάζοντες<sup>2)</sup>. Anderswo mahnt er, die Lust, die listige Schlange (Gen. 3, 3), als ein Held zu tödten: setze ihr die schlangentödtende Gesinnung entgegen, kämpfe diesen schönsten Kampf durch, eifere danach, bekränzt zu werden im Streit

<sup>1)</sup> de somniis I. 16 (I. 634. 635).

<sup>2)</sup> Quod omnis probus liber 17 (II. 462).



gegen die alle Andern besiegende Lust, mit dem schönen und ruhmvollen Kranze, den keine menschliche Festversammlung gewähren kann: σπούδασον στεφανωθῆναι κατὰ τῆς τοῦς ἄλλους ἀπαντας νικώσης ἡδονῆς, καλὸν καὶ εὐκλέα στέφανον, ὃν οὐδεμία πανήγυρις ἀνθρώπων ἐχώρησε <sup>1)</sup>). — I Cor. 10, 4 macht Paulus in der Weise rabbinischer Auslegung eine symbolische Anwendung von der Stelle Exod. 17, 6 von dem Felsen, aus welchem Mose Wasser schlug um das Volk in der Wüste zu trinken, und der nach der späteren jüdischen Tradition dem Volke auf seinem Zuge durch die Wüste das Geleite gab. Dieser Fels war Christus, sagt der Apostel. Aehnlich verwendet Philo die Stelle Deut. 32, 13 wo im Liede Mosis von Israel gesagt wird: Gott liess ihn Honig saugen aus den Felsen und Oel aus den harten Steinen. τὴν πέτραν ταύτην, sagt er, ἐτέρωθι συνωνυμία χρώμενος καλεῖ Μάννα, τὸν πρεσβύτερον τῶν ὄντων λόγον θεῖον <sup>2)</sup> etc. — Endlich I Cor. 13, 12 das Bild: wir sehen jetzt mittelst eines Spiegels in einem Räthsel, δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι hat ähnlich auch Philo wenn er sagt: ὡς γὰρ διὰ κατόπτρου φαντασιόεται ὁ νοῦς θεὸν ὁρῶντα καὶ κοσμοποιῶντα καὶ τῶν ὅλων ἐπιτροπεύοντα <sup>3)</sup>), wie in einem Spiegel bringt die Vernunft Erscheinungen hervor von dem thätigen, welterschaffenden und Alles regierenden Gott.

Weniger zahlreich sind die Parallelen zum zweiten Korinther- und zum Galaterbrief. Aus jenem führt Siegfried nur zwei an. Die erste bezieht sich auf II Cor. 2, 16 wo die ὁσμὴ γνώσεως in ὁσμὴ ἐκ θανάτου εἰς θάνατον und ὁσμὴ ἐκ ζωῆς εἰς ζωὴν sich gliedert, wie bei Philo ein doppeltes Hören der göttlichen Gebote stattfindet, eins zum Schaden, ein anderes zum Nutzen der

<sup>1)</sup> Legis allegor. II. 26 (I. 86). Für ἐχώρησε haben andere Ausgaben die Variante ἐχαρίσατο, aber auch ἐχώρησε wird dem Sinne nach dasselbe bedeuten, da die Uebersetzung bei Mangey: capere potuit sich weder sprachlich noch sachlich empfiehlt. χωρεῖν in der Bedeutung fassen kommt mitunter dem Sinne von gewähren sehr nahe, so Plutarch Lykurg. c. 13: Ἐπαμινώνδαν εἰπεῖν λέγουσι περὶ τῆς ἑαυτοῦ τραπέζης, ὡς τὸ τοιοῦτον ἄριστον οὐ χωρεῖ προδοσίαν, wo zu übersetzen: non capax est, non admittit prodicionem, vgl. Stephanus, Thesaurus, Pariser Ausg. VIII S. 1804.

<sup>2)</sup> Quod deterius potiori insid. 31 (I. 214).

<sup>3)</sup> de decalogo 21 (II. 198).

Seele: τῶν δὲ θεῶν δογματῶν οἱ μὲν ἀκούουσι ἐπ' ὠφελείᾳ οἱ δ' ἐπὶ βλάβῃ αὐτοῦ τε καὶ ἐτέρων<sup>1)</sup>). Die zweite geht auf II Cor. 3, 5: von uns selber sind wir untüchtig etwas zu denken als von uns aus, unsre Tüchtigkeit dazu kommt aber von Gott, vgl. was Philo sagt von dem Unvermögen des Menschen etwas aus sich selber zu erkennen, ὅτι ὁ θεὸς τῷ μὲν τὰς ἐννοίας, τῇ δὲ τὰς ἀντιλήψεις ἐπομβρεῖ (dem νοῦς und der αἰσθησις). καὶ ἐστὶν οὐ τῶν καθ' ἑμᾶς μερῶν χάρις τὰ γινόμενα, ἀλλὰ τοῦ δι' ὃν καὶ ἡμεῖς γεγονάμεν δωρεαὶ παῖσι<sup>2)</sup>). Zum Galaterbrief bieten sich folgende Parallelen dar. Gal. 3, 16 folgert Paulus aus der Form der Einzahl in welcher das Wort σπέρμα in den Stellen der Genesis steht, in welchen die Verheissungen Gottes an Abraham und seine Nachkommenschaft enthalten sind, dass sich diese Verheissungen auf den einen wahren Nachkommen Abrahams, Jesus Christus beziehen. Ebenso weiss Philo aus der Einzahl τέχνον, in der das Wort der Verheissung an Abraham Gen. 17, 16 steht, die Bedeutung zu gewinnen, dass das Höchste stets ein Einzigartiges sei<sup>3)</sup>. — Gal. 4, 9 heisst es: νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ, womit also die Erkenntniss Gottes auf ihn selber als ihren Geber zurückgeführt wird. Ebenso sagt Philo in einer Auseinandersetzung darüber, dass dem Menschen von Gott Alles geschenkt sei, Leib und Seele, und er nichts sich selber erworben habe: ἀλλὰ νῦν ὅτε ζῶμεν κρατούμεθα μᾶλλον ἢ ἄρχομεν, καὶ γνωρίζομεθα μᾶλλον ἢ γνωρίζομεν<sup>4)</sup>). In derselben Schrift stellt Philo auch die beiden Frauen Abrahams, Sarah und Hagar, einander gegenüber als Typen der höheren und der niedrigeren geistigen Eigenschaften und Bildungselemente. Jene nennt er ihrem Namen gemäss die Herrscherin — σύμβολον τῆς ἀρχῆς ἐμῆς, aber der Sohn der Hagar, Ismael, soll ausgetrieben werden<sup>5)</sup>, also das nämliche Bild, das Gal. 4, 21—31, nur etwas anders gewendet, breit ausgeführt wird.

<sup>1)</sup> de mutat. nomiu. 37 (I. 609).

<sup>2)</sup> de confus. ling. 25 (I. 424).

<sup>3)</sup> de mut. nomin. 26 (I. 600).

<sup>4)</sup> de cherubim 32 (I. 160).

<sup>5)</sup> de cherubim 1. 2. (I. 139. 140).

Dies sind einige Proben von der innigen Berührung, welche zwischen den Schriften des alexandrinischen Religionsphilosophen und den paulinischen Hauptbriefen stattfindet. Sie könnten leicht noch vermehrt werden, aber für Den, der für solche Verhältnisse und ihre Deutung ein offenes Auge hat, werden die gegebenen hinreichen, für den, der sich nicht will überzeugen lassen, würden auch weit mehrere nicht genügen. Man kann nun einwenden, bei aller Aehnlichkeit der Anschauungen und selbst der Darstellungsmittel bestehe doch ein tiefer Unterschied zwischen beiden Kreisen, Philo's Begriff vom Logos, vom Menschen, vom Fleisch und Geist, von Sünde und Erlösung sei ein ganz anderer als der des Paulus u. s. w. Das ist nun wohl zum Theil wenigstens richtig, würde aber nur dann etwas beweisen, wenn behauptet worden wäre, das Lehrsystem der paulinischen Briefe sei nichts als ein Abklatsch der philonischen Lehre. Das hat aber (ausser etwa Bruno Bauer) Niemand behauptet, sondern die Meinung ist die, dass die in weiteren Kreisen verbreiteten philonischen Schriften mit zu den Elementen gehören, welche auf die Entwicklung und noch mehr auf die literarische Darstellung des paulinischen Lehrsystems Einfluss geübt haben. Es versteht sich ganz von selbst, dass darum doch dem christlichen Lehrer das Meiste und Werthvollste als sein Eigenthum verbleibt, dass seine ganze Anschauung eine weit andere, tiefere und religiösere ist, dass wir mit ihm aus dem unbestimmten Nebel der schwebenden philonischen Ideen auf den festen Boden religiöser Thatsachen und historischer Anschauung hinübertreten, welchen die Person Jesu Christi und die Entwicklung der christlichen Gemeinde darbietet, dass der Unterschied des paulinischen Systems vom philonischen mit einem Worte derselbe ist, wie der des johanneischen Christus vom Logosbegriff des Alexandriners. Darum kann gleichwohl ein Einfluss des philonischen Systems auf das paulinische stattgefunden haben, und dass diese Möglichkeit in der That Wirklichkeit sei, glauben wir allerdings nachgewiesen zu haben.

Denn es wäre doch ein sonderbarer Zufall, wenn nicht nur so ähnliche Gedanken, sondern auch übereinstimmende Bilder und

Ausdrücke bei zwei ungefähr gleichzeitigen Schriftstellern sich fänden, ohne dass der eine den andern gekannt hätte. Namentlich eine solche Uebereinstimmung in seltenen, weit entlegenen Bildern, wie sie z. B. in dem oben schon erwähnten Tropus von dem Baum mit den eingepflanzten Zweigen (Röm. 11 und Philo de execrationibus 6) stattfindet, und wie sie seinerzeit schon Gfrörer besonders aufgefallen ist, kann nicht wohl anders als durch direkte Kenntniss des einen vom andern erklärt werden. Welcher von beiden Schriftstellern aber in diesem Falle den andern gelesen haben wird, ergibt sich schon aus dem chronologischen Verhältniss. Philo ist jedenfalls der ältere, er ist bereits im Jahre 40 n. Chr. als Anführer der Gesandtschaft der alexandrinischen Juden an den Kaiser Cajus ein hochbetagter Mann<sup>1)</sup>, muss also seiner Geburt nach der vorchristlichen Zeit angehören.

Ob nun ein Einfluss seiner Schriften auf den historischen Apostel Paulus stattfinden könne, ist schwer zu sagen. Im allgemeinen lässt sich die Möglichkeit nicht leugnen, dass in den Decennien zwischen 50 und 60 n. Chr., der Entstehungszeit unsrer Hauptbriefe nach gewöhnlicher Annahme, einige philonische Ideen und Schriften bis zu dem Apostel könnten gedungen sein. Aber wahrscheinlich ist das nicht gerade. Denn wenn das Leben Philo's vermuthlich erst um dieselbe Zeit sich abschliesst, so ist für die Ausbreitung seiner Gedanken und Werke von Alexandria aus in der ganzen jüdisch-griechischen Welt doch ein gewisser Zeitraum erforderlich gewesen, und die Art und Weise ihrer Benutzung im neuen Testament deutet eher darauf hin, dass sie damals bereits längere Zeit gewirkt hatten und in die Geister eingedrungen waren. Daher wird auch die hier vorliegende Thatsache erst dann recht verständlich, wenn nicht nur die johanneischen Schriften, der Hebräerbrief und die spätern paulinischen Briefe, sondern auch die paulinischen Hauptbriefe als Denkmale einer Zeit verstanden werden, die von der des historischen Paulus ziemlich weit abwärts liegt.

<sup>1)</sup> Es geht das hervor aus der Stelle *legatio ad Cajum* 28 (II. 572), wo Philo sagt, er habe schon seines Alters wegen den Bescheid des Kaisers nicht so günstig deuten können wie seine sanguinischen Mitgesandten.

## d) Seneca.

Die Beziehungen des römischen Philosophen Seneca zum Christenthum sind schon von Alters her bemerkt und untersucht worden. Schon Tertullian<sup>1)</sup> sagt, er sei „saepe noster“, Lactantius<sup>2)</sup> bemerkt ebenfalls seine öftere Uebereinstimmung mit der christlichen Lehre, Augustinus<sup>3)</sup> erklärt die Zurückhaltung Seneca's gegenüber dem christlichen Namen lediglich aus Furcht und Hieronymus<sup>4)</sup> nennt ihn vollends geradezu „den Unsern“, Seneca noster. Der bereits von den beiden letztgenannten Kirchenvätern erwähnte Briefwechsel Seneca's mit dem Apostel Paulus, der wie es scheint eine ältere Gestalt des noch jetzt erhaltenen mittelalterlichen Fabrikats dieses Namens war, ferner die vielfach angenommene Vermittelung der Bekanntschaft zwischen dem Apostel und dem Philosophen durch des letzteren Bruder Gallio, den Proconsul der Provinz Achaja, vor welchem Paulus während seines Aufenthalts in Korinth nach Act. 18, 12 angeklagt wurde, endlich die Legende der Linus-Akten<sup>5)</sup> von dem Zusammentreffen Seneca's mit Paulus in Rom und dem intimen Verkehr der beiden miteinander, das alles sind eben so viele Zeugnisse dafür, dass man schon von alten Zeiten her die Verwandtschaft zwischen den Schriften des Seneca und dem neuen Testamente, speciell den paulinischen Briefen, bemerkt und sie nach damaligem Geschmacke zu deuten gesucht hat.

Auf diese Beziehungen haben denn auch neuere Forscher hingewiesen und sie zum Gegenstand eindringender Untersuchungen gemacht. Nach einigen älteren Vorgängern haben in unsrer Zeit besonders vier Gelehrte ihre Studien diesem Gegenstande zuge-

<sup>1)</sup> de Anima cap. 20.

<sup>2)</sup> Divin. Institut. 1, 5.

<sup>3)</sup> de civitate Dei 6, 10.

<sup>4)</sup> Adv. Jovinianum I. 49. — De viris illustribus c. 12. Opera ed. Valarsii Tom. II.

<sup>5)</sup> Lini episcopi de passione Petri et Pauli tradita, etc. Bibliotheca max. patrum Lugd. II p. 67—73. Vgl. Lipsius, apokryphische Apostelgeschichte II. S. 93 ff.



wendet, zwei Franzosen, nämlich Amédée Fleury<sup>1)</sup> und Charles Aubertin<sup>2)</sup>, und zwei Deutsche, Bruno Bauer<sup>3)</sup> und Johannes Kreyher<sup>4)</sup>, freilich in sehr verschiedenem Sinne. Während nämlich Fleury und Kreyher zu dem Resultate kommen, Seneca habe aus den paulinischen Briefen geschöpft, hat Aubertin diese Lösung der Frage unwahrscheinlich gefunden und die Aehnlichkeit der beiden Gedankenkreise auf einem andern Wege zu erklären gesucht, B. Bauer aber das Verhältniss umgekehrt bestimmt und schriftstellerische Benutzung Seneca's durch den Verfasser der paulinischen Briefe nachweisen zu können geglaubt. Für das nähere Studium der Frage in ihren Einzelheiten darf auf die genannten Schriften verwiesen werden. Für unsre Untersuchung, welche die literarischen Beziehungen der paulinischen Briefe nicht nur nach dieser einen Seite hin, sondern überhaupt in Betracht zu ziehen hat, wird es genügen, wenn einmal die markantesten Parallelen zwischen Seneca's Schriften und den paulinischen Briefen hervorgehoben werden, und dann besonders die Frage erörtert wird, welcher Seite die Priorität zukommt.

Dass Seneca's Philosophie mannigfache Berührungen mit der christlichen Lehre zeigt, wäre noch kein Grund, eine nähere Verwandtschaft zwischen beiden anzunehmen. Denn die Philosophie der Zeit war überhaupt, namentlich soweit sie der platonischen Entwicklungsreihe angehörte, in sehr vielen Punkten dem nahe gekommen, was so im allgemeinen den Charakter des christlichen Dogmas ausmacht. Sie enthielt eine zum Monotheismus geläuterte Theologie, eine Anthropologie, die den Gegensatz von Fleisch und Geist wohl kannte und verwendete, und selbst eine Eschatologie,

<sup>1)</sup> Saint-Paul et Sénèque, Recherches sur les rapports du Philosophe avec l'Apôtre et sur l'infiltration du Christianisme naissant à travers le Paganisme, Paris 1852, 2 vols.

<sup>2)</sup> Sénèque et Saint-Paul, étude sur les rapports supposés entre le philosophe et l'apôtre, Paris 1872.

<sup>3)</sup> Christus und die Caesaren, Berlin 1879 S. 28—65.

<sup>4)</sup> L. Annaeus Seneca und seine Beziehungen zum Urchristenthum, Berlin 1887.



die in Strafen des Bösen und Belohnungen des Guten ganz ähnliche Züge aufwies. Es hat sich uns ja auch schon bei der Vergleichung Philo's gezeigt, dass damals diese Ideen in weite Kreise eingedrungen waren und eine Art von gemeinsamer Weltanschauung unter den verschiedenen Völkern darstellten. Ueber dieses Allgemeine hinaus können nur eigentlich schriftstellerische Berührungen weiter führen, und ob solche vorhanden sind, oder nicht, ist zunächst zu constatiren. Aus der grossen Zahl von Beispielen, welche Fleury, B. Bauer und Kreyher<sup>1)</sup> anführen, heben wir diejenigen zu den paulinischen Hauptbriefen hervor, die uns als die treffendsten erscheinen.

Im Briefe an die Römer wird die Verkehrtheit des Heidenthums in der Gottesverehrung geschildert. Sie vertauschten, heisst es 1, 23, die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit der Aehnlichkeit eines Bildes von einem vergänglichen Menschen und von Vögeln und vierfüssigen und kriechenden Thieren. Das nämliche sagt Seneca, wenn er schreibt: *sacros, immortales, inviolabilesque deos in materia vilissima atque immobili dedicant. Habitus illis hominum, ferarumque et piscium, quidam vero mixtos ex diversis corporibus induunt*<sup>2)</sup>. Die paulinische Lehre vom Fleisch und seinem Correlat, dem Tode, bildet auch einen der Grundpfeiler des ethischen Systems unsres Philosophen. Die Marcia tröstet er über den Verlust ihres Sohnes unter anderm auch durch die Erwägung, dass nur das Bild des Sohnes umgekommen sei und zwar kein sehr ähnliches Abbild: *haec quae vides ossa circumvoluta nervis, et obductam cutem, vultemque et ministras manus et cetera quibus involuti sumus, vincula animorum tenebraeque sunt. Obruitor his animus, offuscatur, inficitur, arcetur a veris et suis, in falsa coniectus: omne illi cum hac carne grave certamen est, ne abstrahatur et sidat: nititur illo, unde dimissus est*<sup>3)</sup>. So kämpft

<sup>1)</sup> a. a. O. in dem Abschnitt: biblische Anklänge in Seneca's Schriften, S. 83—90.

<sup>2)</sup> de superstitionibus, bei Augustin de civitate dei VI. 10.

<sup>3)</sup> Consolatio ad Marciam 24.

Röm. 7, 18. 22 das Fleisch mit dem Geist und das Gesetz in den Gliedern mit dem Gesetz im Geiste. Und wenn bei Paulus der Tod nicht nur ein natürliches Schicksal ist, sondern eine Folge der Sünde, verhängt durch einen göttlichen Urtheilspruch, wenn durch die Sünde der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen und dies eine gerechte Verurtheilung Aller (*κατάκριμα*) 5, 12. 16, so sieht auch Seneca den Tod nicht bloß als allgemeines Schicksal an: *omnes reservamur ad mortem*, sondern schildert ihn auch bildlich als ein in *omnes constitutum capitale supplicium et quidem constitutione justissima*<sup>1)</sup>. Dagegen ist es der Geist in dem das Gute wohnt und in ihm beruht unser wahres Glück, nur dass freilich der Philosoph den natürlichen Menscheng Geist, der Apostel den von Gott gegebenen christlichen Geist versteht. In diesem Sinne sagt Paulus Röm. 8, 13: wenn ihr nach dem Fleische lebt, werdet ihr sterben müssen, wenn ihr aber durch den Geist des Fleisches Geschäfte tödtet, so werdet ihr leben. Und Seneca lehrt, dass in den Genüssen des Fleisches das wahre Gut nicht liegen könne. *Considera tu itaque, an id bonum vocandum sit, quo Deus ab homine vincitur. Summum bonum in animo constituamus . . . non est summa felicitatis nostrae in carne ponenda*<sup>2)</sup>. In dieser unnatürlichen Vergesellschaftung mit dem Leibe sehnt sich der Geist nach Erlösung, nach Rückkehr dahin, woher er gekommen. Wir seufzen bei uns selbst, heisst es Röm. 8, 23, und harren auf die Einsetzung zur Sohnschaft, unsres Leibes Erlösung, und ähnlich II Cor. 5, 4 wir, die wir in der Hütte (des Leibes) sind, wir seufzen beschweret u. s. w. So geht es bei Seneca dem *animus qui, gravi sarcina pressus, explicari cupit et reverti ad illa quorum fuit. Nam corpus hoc animi pondus ac poena est, premente illo urgetur, in vinculis est, nisi accessit philosophia, et illum respirare rerum naturae spectaculo jussit, et a terrenis dimisit ad divina*<sup>3)</sup>. — Röm. 8, 28 steht das Wort, wir wissen, dass denen die Gott lieben alles zum

<sup>1)</sup> Nat. Quaest. II. 59.

<sup>2)</sup> Epistola 74.

<sup>3)</sup> Epistola 65.

Guten mitwirkt — denn so ist zu lesen und nicht mit Cod. AB πάντα συνεργεῖ „ὁ θεὸς“ εἰς ἀγαθόν, was vielmehr eine alte Erläuterung entsprungen aus dogmatischer Aengstlichkeit zu sein scheint. Dazu bietet Seneca die Parallele: sed jam procedente oratione ostendam, quam non sint quae videntur, mala. Nunc illud dico, ista quae tu vocas aspera, quae adversa et abominanda, primum pro ipsis esse, quibus accidunt, deinde pro universis quorum maior diis cura est quam singulorum<sup>1)</sup>. Und kurz vorher: Deus . . . bonum virum in deliciis non habet, experitur, indurat, sibi illum praeparat. — Quare multa bonis viris adversa eveniunt? Nihil accidere bono viro mali potest<sup>2)</sup>. — Die Mahnung Röm. 12, 19: rächet euch selbst nicht, Geliebte, entspricht der Anschauung, die auch Seneca von der Rache hat: inhumanum verbum est, ut quidem pro justo receptum, ultio<sup>3)</sup>. Wir fügen noch hinzu, was bisher nicht bemerkt wurde, dass der Nachsatz des Spruches im Römerbriefe, der exegetisch sehr schwierig erscheint, sein Licht durch die weitere Ausführung des Gedankens bei Seneca erhält. Er lautet: μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικουότες, ἀγαπητοί, ἀλλὰ ὁ ὅτις τόπον τῷ ὀργῇ. Die Ausleger streiten sich darüber, ob das heisse, gebet dem eigenen Zorne Raum, lasst ihn sich abkühlen, oder gebet Raum dem Zorne Gottes. Für letztere Auffassung spricht der Sprachgebrauch des τόπον διδόναι, z. B. Eph. 4, 27 und das folgende Citat aus Deut. 32, 35, wo die Vergeltung als Gottes Sache in Anspruch genommen wird. Aber es bleibt schwierig, einmal die unerwartete Beziehung von ὀργῇ auf Gott, was angedeutet sein müsste, dann der ganze Gedanke, der einen hässlichen Beigeschmack nach jüdischer Rachsucht behält, gebet Raum dem Zorne Gottes, er wird schärfer strafen als du es könntest. Und die geläufige lateinische Formel irae spatium dare veranlasst immer wieder, an das Abkühlenlassen des eigenen Zornes zu denken, wie dies auch die populäre Auffassung der Stelle ist, die zuletzt noch von Reiche neu begründet worden ist. Nun zeigt Seneca, dass in der That der

<sup>1)</sup> de providentia cap. 3.

<sup>2)</sup> de providentia cap. 1. 2.

<sup>3)</sup> de ira II. 32.

Gedanke dieser sein wird, denn er hat dieselbe Motivirung: *primam iram non audebimus oratione mulcere, surda est et amens: dabimus illi spatium. Remedia in remissionibus prosunt.* Und dazu die weitere Ausführung: *atqui maximum remedium irae dilatio est: ut primus eius fervor relanguagescat, et caligo quae premit mentem, aut residat aut minus densa sit etc.*<sup>1)</sup>. — Endlich hat Seneca auch das Bild: Jemanden anziehen, wie Röm. 13, 14. Gal. 3, 27 steht: ἐνδύσασθε τὸν κόριον Ἰησοῦν Χριστόν, so sagt er: *indue magni viri animum, et ab opinionibus vulgi secede paulisper*<sup>2)</sup>.

Im ersten Korintherbriefe finden sich die Bilder vom Leibe als Tempel des heiligen Geistes (6, 9) und vom gymnastischen Wettkampf um den Siegerkranz (9, 24), sowie die geistige Freiheitserklärung des christlichen Sklaven (7, 22), für die wir sämmtlich schon bei Philo Parallelen gefunden haben. Dieselben Parallelen bietet aber auch der römische Philosoph, wenn er sagt: *non templa illi (Deo) congestis in altitudinem saxis struenda sunt, in suo cuique consecrandus est pectore*<sup>3)</sup>, und: *sacer intra nos spiritus sedet*<sup>4)</sup>. Ferner: *Athletae, quantum plagarum ore, quantum toto corpore excipiunt? ferunt tamen omne tormentum gloriae cupiditate, nec tantum quia pugnant, sed ut pugnent: exercitatio ipsa tormentum est. Nos quoque evincamus omnia quorum praemium non corona, nec palma est, nec tubicen praedicationi nominis nostri silentium faciens, sed virtus etc.*<sup>5)</sup>. Und: *Servus est? sed fortasse liber animo*<sup>6)</sup>; *errat, si quis existimat servitutem in totum hominem descendere: pars melior ejus excepta est. Corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem sui juris. Quae adeo libera et vaga est, ut ne ab hoc quidem carcere cui inclusa est teneri queat quominus impetu suo utatur et ingentia agat et in infinitum comes*

<sup>1)</sup> de ira, lib. III. 39. 12.

<sup>2)</sup> Epist. 67.

<sup>3)</sup> Fragment bei Lactantius, divin. instit. lib. VI. 25.

<sup>4)</sup> Epist. 41.

<sup>5)</sup> Epist. 78.

<sup>6)</sup> Epist. 47.

coelestibus exeat<sup>1)</sup>. — Wenn der Apostel ausruft (3, 21): Alles ist euer! so sagt der Philosoph von dem Weisen: omnia illius esse<sup>2)</sup>, wenn jener die Glieder des Leibes Christi ermahnt, nicht miteinander zu hadern, sondern sich ergänzend zu helfen (12, 20ff.), so fragt dieser: quid si nocere velint manus pedibus? manibus oculi? ut omnia inter se membra consentiunt, quia singula servari totius interest, ita homines singulis parcent, quia ad coetum geniti sumus<sup>3)</sup>. Selbst der herrliche Lobgesang auf die Liebe cap. 13 hat seine Parallele nicht nur in der Platonischen Schilderung des Eros, der nie weder beleidigt, noch beleidigt wird, der stärker ist als Ares, indem er diesen und Alle beherrscht, der weise ist und aller Künste Meister, der Mildheit verleiht, Wildheit aber zerstreut, Begründer des Wohlwollens, Verhinderer des Uebelwollens, dessen herrlicher Gesang aller Götter und Menschen Sinn erweicht<sup>4)</sup> — sondern auch in dem was Seneca sagt von der Menschenfreundlichkeit, der humanitas. Humanitas vetat superbum esse adversus socios, . . . nullum alienum malum putat, bonum autem suum id maxime, quod alicui bono futurum est, amat<sup>5)</sup>.

Der zweite Korintherbrief nennt 5, 1ff. den Leib ein Zelt-  
haus, das bald abgebrochen wird — wie Seneca vom Körper sagt, nec domum esse hoc corpus, sed hospitium<sup>6)</sup>. Paulus verbietet den Umgang mit den Ungläubigen, da das Licht keine Gemeinschaft hat mit der Finsterniss (6, 14), und verlangt, dass man mit einem sündigenden Bruder nicht einmal esse (I Cor. 9, 11) — wie Seneca den Grundsatz des Crates empfiehlt: cave et diligenter attende, ne cum malo homine loquaris<sup>7)</sup>. Der Apostel ist bereit, sich für seine Korinther aufzuopfern (12, 15) — wie der Philosoph den Zweck der Freundschaft darin sieht, ut habeam pro quo mori

<sup>1)</sup> de beneficiis III. 20.

<sup>2)</sup> de benef. VII. 8.

<sup>3)</sup> de ira II. 31.

<sup>4)</sup> Symposion, S. 196. 197 übersetzt von Schleiermacher.

<sup>5)</sup> Epist. 88.

<sup>6)</sup> Epist. 120.

<sup>7)</sup> Epist. 10.

possim, ut habeam quem in exilium sequar, cuius me morti opponam et impendam<sup>1)</sup> — impendere ist aber wörtlich das griechische *ἀπαντᾶν*, das Paulus braucht. Die Schilderung der ausgestandenen Leiden und Gefahren des Apostels 11, 23—28, die ein Lieblings-thema der Korintherbriefe ist (I Cor. 4, 9—13, II Cor. 4, 7—11), will nicht recht stimmen zu dem, was wir vom Lebenslaufe desselben aus der Apostelgeschichte erfahren, sie stimmt aber besser zu den derartigen Aufzählungen, die sich anderswo bei zeitgenössischen Schriftstellern finden. So, wie B. Bauer<sup>2)</sup> nach Abraham Scultetus bemerkt hat, zu der im vierten (angeblichen) Briefe Heraklits an Hermodorus, aus dem ersten christlichen Jahrhundert, so auch zu ähnlichen Senecas. Der letztere sagt z. B. vom Weisen: sic sapiens est artifex domandi mala. Dolor, egestas, ignominia, carcer, exilium, et ubicunque horrenda, cum ad hunc pervenere, mansueta sunt, und: quid ergo inquis: mortem, vincula, ignes, alia tela fortunae non timebit? Non: scit enim illa non esse mala, sed videri, omnia ista humanae vitae formidines putat. Describe captivitatem, verbera, catenas, egestatem et membrorum lacerationes vel per morbum vel per injuriam: et quidquid aliud attuleris inter lymphaticos metus numerat<sup>3)</sup>. Die letztere Stelle erinnert so stark an Röm. 8, 35: wer mag uns scheiden von der Liebe Gottes? Drangsal, oder Angst, oder Verfolgung, oder Hunger, oder Blösse, oder Gefahr, oder Schwert u. s. w., dass die Aehnlichkeit schwerlich zufällig sein kann.

Endlich im Galaterbriefe wird 2, 19 das Bild gebraucht, dass der Christ mit Christus gekreuzigt sei, ein Bild das dann noch vielfach wiederklingt, in der Mahnung das Fleisch zu kreuzigen und in dem Bewusstsein, der Welt gekreuzigt zu sein (5, 24. 6, 14. Röm. 6, 6). Dieses Bild geht selbstverständlich zunächst auf das Todesschicksal Jesu zurück, das sich in seiner Gemeinde abprägt. Und doch kennt es auch Seneca, freilich in etwas anderem Sinne,

<sup>1)</sup> Epist. 9.

<sup>2)</sup> Christus und die Caesaren S. 53.

<sup>3)</sup> Epist. 85.



wenn er von denen sagt, die nach der Tugend streben: *hi qui in se ipsos animadvertunt, quot cupiditatibus tot crucibus distrahuntur*<sup>1)</sup>. Und die Mahnung des Apostels: *traget einander gegenseitig eure Lasten* (6, 2) ergibt sich auch aus dem Satz des Philosophen: *homo in adiutorium mutuum generatus est*<sup>2)</sup>. Sogar, wenn Paulus mit dem Heil allein aus dem Glauben die Beobachtung jüdischer Satzungen für unverträglich erklärt und von den Galatern, die angefangen haben Tage und Monate und Festzeiten und Jahre zu beobachten, befürchtet er habe vergeblich an ihnen gearbeitet, so hat er darin einen Gesinnungsgenossen an dem Philosophen, der die äusseren Religionsgebräuche verwirft und die Gottesverehrung allein auf die Erkenntniss gründen will, indem er sagt: *accendere aliquem lucernam sabbathis prohibeamus, quoniam nec lumine dii egent et ne homines quidem delectantur fuligine, vetemus salutationibus matutinis fungi, et foribus assidere templorum: humana ambitio istis officiis capitur. Deum colit, qui novit*<sup>3)</sup>. —

Aus dieser Reihe von Parallelen zwischen den paulinischen Hauptbriefen — die späteren Briefe bieten deren noch ebensoviele — und den Schriften Seneca's lässt sich nun der Schluss ziehen, dass mit grosser Wahrscheinlichkeit der eine Schriftsteller den andern gekannt hat. Wohl könnte die Annahme für einige der Fälle hinreichen, dass beide, als ziemlich nahe Zeitgenossen, von einander unabhängig auf dieselben Gedanken, Ausdrücke und Bilder gelangt seien. Denn es lässt sich nicht läugnen, dass die literarischen Produkte einer Zeitepoche, auch wenn sie einander fern stehen, nothwendig eine gewisse Aehnlichkeit unter sich haben müssen, indem eine gewisse Denk- und Darstellungsweise der gemeinschaftliche Ausdruck für das ganze Zeitbewusstsein wird. Wir haben ja auch bildliche Vergleichen ebensowohl bei Paulus, als bei Philo und wieder bei Seneca gefunden, wie das Bild von dem Athleten, von dem Tempel Gottes in uns und den Satz von der inneren Freiheit

<sup>1)</sup> de vita beata 19.

<sup>2)</sup> de ira I. 5.

<sup>3)</sup> Epist. 95, 47.

bei äusserer Knechtschaft, wo jeder Schriftsteller von sich aus durch Beobachtung dessen, was er alle Tage vor sich sah, auf die literarische Verwendung kommen konnte, die wir bei ihm antreffen. In diesen Fällen ist denn auch der Gebrauch, den ein jeder von dem nämlichen Darstellungsmittel macht, ein ihm eigenthümlicher. Aber es findet sich doch auch bei diesen mehrfach vorkommenden Bildern und sodann bei so manchem der andern Beispiele ein derartiges Zusammentreffen auch in dem Zufälligen, dass der Gedanke, es habe der später Schreibende diese Eindrücke aus der Lectüre des Früheren in sich aufgenommen, sich immer wieder aufdrängt. Natürlich ist aber auch in diesem Falle von einer sklavischen Abhängigkeit keine Rede. Wie wir es bei Philo gesehen haben, so ist es auch, und in noch höherem Grade, bei Seneca der Fall: es bleibt bei aller Aehnlichkeit und mitunter selbst wörtlichen Berührung ein grundwesentlicher Unterschied zwischen den Schriften des Philosophen und dem neuen Testamente, und zwar ein Unterschied, der überwiegend zu Gunsten des letzteren ausfällt. Dort Rhetorik, die nicht selten etwas Frostiges, Hohles an sich trägt, hier die Sprache der Religion mit ihren concreten Beziehungen und ihrem historischen Hintergrunde. Dort die reife, fast überreife Frucht einer Weltanschauung die von Plato und der Stoa her sich entwickelt hat, hier junges, vordringendes Leben einer neuen Gesinnung, welcher die Zukunft gehört. Es kann also, wenigstens in unserem Sinne, keineswegs davon die Rede sein, die neue christliche Anschauung lediglich aus Philo und Seneca ableiten und erklären zu wollen, eine derartige Auffassung würde den Thatfachen entschieden widersprechen. Sondern was sich wirklich ergibt ist nur, dass die beiden Gedankenkreise nicht überall auseinander, sondern theilweise übereinander liegen, dass der eine Ideen und Darstellungsmittel des andern in sich aufgenommen hat und sie nun in seiner eigenen Weise wieder verwendet, eine Erscheinung, die so wenig etwas Unnatürliches oder gar etwas Kränkendes für den einen Theil an sich hat, dass sie vielmehr geradezu eine Regel geschichtlicher Entwicklung darstellt. So hat z. B. auch Schiller in

seinen Gedichten vielfache Reminiscenzen an Ausdruck und Bilder bewahrt, die Albrecht Haller angehören, ohne dass darum sein dichterischer Ruhm Einbusse erlitte. Von derjenigen Anschauung freilich, die das Christenthum sorgfältig von allen andern geschichtlichen Erscheinungen abtrennt und keinen fremden Einfluss weder auf seine Entstehung noch auf seine Ausbildung zulassen will, wird die Anwendbarkeit dieser Regel in unserm Falle bestritten werden. Aber es sind dann andere als wissenschaftliche Gründe, die diese Anerkennung hindern und mit ihnen sich auseinandersetzen würde, für den ein unnöthiger Versuch sein, der neben dem göttlichen Ursprung des Christenthums seine geschichtliche Vorbereitung und Vermittlung anerkennt, und als Factoren in dieser letzteren alle verwandten Zeiterscheinungen in Betracht zieht.

Welcher von den beiden Gedankenkreisen nun aber dem andern zeitlich vorangegangen sei, das ist eine Frage, auf die sich eher eine sichere Antwort sollte finden lassen. Der eine Fall, dass Seneca aus den paulinischen Briefen geschöpft habe, lässt sich dem was vorliegt gegenüber kaum aufstellen. Zwar kommt nach älteren Vorgängern auch der neueste Bearbeiter der Frage, Johannes Kreyher, in der mehrgenannten Schrift über Seneca und seine Beziehungen zum Urchristenthum zu dem Resultate, Seneca sei ein heimlicher Christ gewesen, und daher erklären sich seine nahen Beziehungen zum neuen Testament und speciell zu den paulinischen Briefen. Aber dem steht zu Vieles entgegen. Einmal ist die Philosophie dieses Mannes denn doch ganz etwas anderes als das Christenthum und gerade die zahlreich angeführten Parallelen aus seinen Schriften zeigen denn doch einen ganz andern Charakter, als die ihnen entsprechenden neutestamentlichen Worte. Es ist aber gar nicht nöthig auf diesen Unterschied näher einzugehen, denn schon äussere Gründe stehen mit solcher Macht entgegen, dass diese Annahme sofort hinfällig wird. Wann soll denn Seneca die paulinischen Briefe kennen gelernt haben? Er starb bekanntlich im Jahre 65, seine Schriften reichen aber natürlich zum Theil Jahrzehnte weit zurück. Damals aber waren die paulinischen Briefe.

wenn man sie auch sämmtlich für echt hält, doch gewiss noch nicht so weit bekannt und verbreitet, dass ein Fernstehender wie Seneca sie in sich aufgenommen haben und aus ihnen heraus wieder produciren konnte. Die Briefe lagen ja, nach der gewöhnlichen Voraussetzung, in den Händen der Gemeinden, an die sie gerichtet waren, und kamen erst später zur Kenntniss auch nur der römischen Christen. Nun sind aber von den kleineren Briefen jedenfalls mehrere, wenn nicht alle, Erzeugnisse des späteren Paulinismus. Soll nun Seneca, wie Kreyher<sup>1)</sup> meint, z. B. auch den Epheserbrief benutzt haben, so ist das eine ganz unmögliche Annahme, wenn dieser Brief der Lebenszeit des Apostels gar nicht angehört. Ferner kennt nach K. Seneca ebenso die Evangelien und zwar auch das des Lukas<sup>2)</sup>. Dieses aber ist gewiss nicht vor dem Ende des ersten Jahrhunderts entstanden. Es ist also die ganze Annahme nur dann zur Noth möglich, wenn Alles, was die wissenschaftliche Forschung über die Entstehung des neuen Testaments ergründet hat, dahinfällt, und da sind doch ihre Resultate in einigen Punkten wenigstens zu gut begründet, als dass sie so ohne Weiteres sollten preisgegeben werden um einer Hypothese willen, die auch sonst überall auf Schwierigkeiten stösst. Kreyher muss ferner, um Raum für eine Bekanntschaft zwischen Seneca und Paulus zu gewinnen, erstlich die Schriften des ersteren alle so spät als möglich ansetzen<sup>3)</sup>, gegen das Urtheil der berufensten Forscher auf diesem Gebiete. Und bei aller Mühe, die er anwendet, muss er doch anerkennen, dass fünf Schriften Seneca's früher fallen, als eine Bekanntschaft desselben mit Paulus denkbar ist. Unter diesen ist aber auch die *de ira*, aus welcher er mehrfach Belege für die Bekanntschaft Seneca's mit paulinischen Briefen entnimmt. Andererseits sucht er die Ankunft des Paulus in Rom möglichst früh stattfinden zu lassen, wiederum gegen die Resultate, welche die Wissenschaft in dieser Beziehung gewonnen hat und gegen das Zeugniss des neuen Testa-

<sup>1)</sup> a. a. O. S. 90. 91.

<sup>2)</sup> a. a. O. S. 78—81.

<sup>3)</sup> a. a. O. S. 112—123.

mentes selbst. Er möchte sie nämlich in das Jahr 58 oder lieber noch 57 hinaufschieben<sup>1)</sup>. Nun hat man bisher gemeint, das Datum 62 oder frühestens 61 für diese Ankunft stehe so ziemlich fest. Es ergibt sich nämlich, dass der Amtswechsel der Procuratoren von Judäa Felix und Festus, von dem in der Apg. 24, 27 die Rede ist, im Jahre 60 (oder wahrscheinlicher 61) stattfand, wie Wieseler, Anger u. A. längst überzeugend nachgewiesen haben. Nicht später, denn als Felix auf die Klagen der Juden hin vom Kaiser abgesetzt und zur Verantwortung nach Rom befohlen wird, gelingt es ihm, durch die Fürsprache seines Bruders Pallas, eines früheren Günstlings des Claudius, der im Anfang auch bei Nero viel vermochte, der Strafe zu entgehen. Pallas aber ist im Jahre 62 gestorben, vermuthlich von Nero vergiftet. Im nämlichen Jahre starb auch Burrus, der praefectus praetorio. Dieser scheint gemeint zu sein, wenn Apg. 28, 16 im textus receptus gesagt wird, dass der Hauptmann die Gefangenen τῷ στρατοπρίστει γὰρ übergeben habe. Nach des Burrus Tode wurden aber zwei praefecti praetorio ernannt, also wird der einzelne, von dem die Rede ist, eben Burrus sein, und auch von dieser Seite ergibt sich das Jahr 62 als spätester Termin für die Ankunft des Paulus in Rom. Von diesem Termine an darf man nun auch nicht zu weit hinaufgehen. Der Statthalter Felix trat sein Amt nach Allem was wir wissen, im Jahr 52 an. Er hatte eine längere und inhaltreiche Regierungszeit hinter sich, als es endlich den Juden gelang, seine Abberufung zu erwirken, er muss also wohl bis zum Ende des Jahrzehnts in Palästina gewesen sein, und seine Abberufung wird etwa 60 oder 61 stattgefunden haben. Es ergibt sich das nämlich auch aus dem, was Josephus, der jüdische Geschichtschreiber, erzählt (Vita § 3). Nach zurückgelegtem 26. Altersjahre sei er nach Rom gereist, in der Absicht, sich für mehrere ihm bekannte Priester zu verwenden, die Felix zur Zeit seiner Statthalterschaft um geringer Ursache willen hatte gefangen nehmen und nach Rom bringen lassen, um vor dem Kaiser

<sup>1)</sup> a. a. O. S. 124–127.

sich zu verantworten. Josephus giebt an, er selber sei im ersten Jahr des Kaisers Cajus geboren (§ 1). Dies ist das Jahr 37 der christlichen Aera. Josephus hat also seine Reise im Jahre 63 gemacht. In Rom fand er Beistand von Seiten eines jüdischen Schauspielers Alityrus, durch denselben lernte er die Poppaea, die Frau des Kaisers kennen (ὁ δ' αὐτοῦ Προπαιῖτα τῇ τοῦ Καίσαρος γυναίκτι γνωσθεῖς) und mit ihrer Hülfe gelang es ihm, die Priester, die bis dahin streng nach ihrem Gesetze gelebt und sich nur von Feigen und Nüssen erhalten hatten, zu befreien. Von der Poppaea reich beschenkt, kehrte er dann in seine Heimath zurück. Da er nun die Poppaea des Kaisers Frau nennt, diese aber zu der Würde erst im Jahre 62 erhoben wurde, so ist das Datum der Reise des Josephus auch von hier aus bestätigt. Die Reise wird wohl möglichst bald nach des Felix Abgang unternommen worden sein, daher empfiehlt es sich, diesen eher 61 als 60, keinesfalls aber früher anzusetzen. So ergiebt die Befragung der zugänglichen Nachrichten übereinstimmend das Jahr 61 oder frühestens 60 für den Amtswechsel zwischen Felix und Festus<sup>1)</sup>. Nach der Apg. reiste Paulus vor dem Herbst von Caesarea ab, da er um die Zeit des Versöhnungstages in Kreta ist (27, 9). Er überwintert nach dem Schiffbruch auf Malta und kommt im Frühjahr nach Puteoli und Rom. Dies passt am besten für das Jahr 62 p. Chr., denn wenn die Apg. mit der Angabe schliesst, Paulus sei dann noch zwei Jahre in Rom gewesen in milder Haft, so deutet sie offenbar an, dass nachher sein Tod erfolgt sei. Dieser lässt sich aber mit grosser Wahrscheinlichkeit in die neronische Christenverfolgung, Sommer 64, verlegen, so dass Alles stimmt, wenn der Abgang des Felix 61 gesetzt wird. Wenn Kreyher<sup>2)</sup> meint, man gebe diesem Datum von kritischer Seite nur deshalb den Vorzug, weil dann eine Befreiung des Paulus aus der Gefangenschaft unmöglich werde und damit auch

<sup>1)</sup> Vgl. die Commentare zur Apg., ferner namentlich Schürer, Lehrb. der neutest. Zeitgesch. I. Aufl. S. 303. 308 Anm. und Overbeck in Schenkel's Bibellexikon, Art. Felix und Festus.

<sup>2)</sup> a. a. O. S. 127.



die Abfassung der Pastoralbriefe durch den Apostel dahinfalle, so ist das ganz verkehrt geurtheilt. Die Ansetzung empfiehlt sich vielmehr dadurch, dass sie zur Apostelgeschichte am besten passt und schon deswegen verdient sie den Vorzug vor jeder andern.

Steht nun aber die Sache so, dass Paulus im Frühjahr 62 erst nach Rom kommt, so ist an eine Einwirkung desselben auf Seneca, welche in dessen Schriften sich zu erkennen gäbe, nicht mehr zu denken. Es bleibt dann vielmehr nur die umgekehrte Annahme, dass die Berührungen zwischen Paulus und Seneca, soweit sie über eine gewisse Aehnlichkeit der Ideen hinausgehen, sich durch Bekanntschaft des Verfassers der paulinischen Briefe mit den Schriften des römischen Philosophen erkläre. Diese Ansicht hat Bruno Bauer aufgestellt. Sind die paulinischen Briefe wirklich sammt und sonders späteren Ursprungs, so hindert nichts Bekanntschaft ihrer Verfasser mit den Werken Seneca's anzunehmen, welche umso wahrscheinlicher wird, da ja dann jedenfalls als Abfassungsort der Briefe Rom angesehen werden muss.

Kreyher<sup>1)</sup> stellt dieser Annahme Folgendes entgegen: „Man wird sie wohl kaum für mehr als ein Kuriosum betrachten. Abgesehen davon, dass die biblische Theologie ein organisches und konsequentes Ganze ist, in welchem die fraglichen Ideen nothwendige Glieder sind, die nicht anderswoher geholt sein können, und dass die orientalischen Autoren des Neuen Testaments keine Litteraten waren, die ihre Werke durch Entlehnungen aus Klassikern und noch dazu lateinischen zu schmücken Willens und im Stande gewesen wären, würde man unsern Philosophen auch im Alten Testamente wiederfinden müssen und damit wohl auch die fortgeschrittenste Kritik in Verwunderung setzen.“

Das Alles ist doch von gar keinem Belange. Was das letzte betrifft, so hat zwar Kreyher eine Anzahl von Stellen Seneca's beigebracht, die mit dem alten Testamente Verwandtschaft haben sollen<sup>2)</sup>. Wer sie aber näher besieht, findet nicht viel mehr, als

<sup>1)</sup> a. a. O. S. 98.

<sup>2)</sup> a. a. O. S. 72—75.

einige Anklänge an die biblische Theologie und Anthropologie, wie sie bei Seneca's monotheistischem Standpunkt und seiner stoischen Moral ohnehin zu erwarten sind. Sollte wirklich literarische Berührung hier stattfinden (was uns höchstens bei dem Spruche brich dem Hungrigen dein Brot Jes. 58, 7 vgl. Seneca Epist. 95, 51 wahrscheinlich dünkt) so steht ja nichts im Wege, Seneca eine gewisse Kenntniss dieses oder jenes Wortes aus dem alten Testament, das in der alexandrinischen Uebersetzung weit genug verbreitet war, zuzuschreiben. An das umgekehrte Verhältniss ist hier natürlich gar nicht zu denken. Seneca konnte ja in Rom, wo eine grosse jüdische Colonie bestand, die jüdischen Lehren und Einrichtungen sehr wohl kennen lernen, und wirklich zeigt auch der nämliche 95. Brief aus welchem obige Stelle entnommen ist, kurz vorher eine gewisse Kenntniss der jüdischen Sitte des Lichteranzündens am Sabbath. Schon der Ausdruck sabbata weist ja auf das Judenthum hin. Dass sodann die neutestamentlichen Schriftsteller keine Literaten gewesen seien, die ihre Werke mit Stellen aus Classikern schmücken mochten, ist geradezu unrichtig. Wenn sie auch keine „Literaten“ waren, so benutzten sie doch hier und da gerne einen treffenden Spruch, der ihnen aus der Literatur bekannt war. So citirt Paulus bei Lukas Apg. 17, 28 den Vers des Aratos τοῦ γὰρ καὶ γένος ἑσπέρην und in den paulinischen Briefen finden sich I Cor. 15, 13 die Jamben des Menander: φθίρουσιν ἧθη χρῆσθ' ὁμιλίαι κακαί und Tit. 1, 12 der Hexameter des Epimenides: Κρῆτες ἀεὶ φροσται κακὰ θηρία γαστέρες ἀργαί. Warum sollen sie nicht auch diese oder jene Wendung ihrer Bekanntschaft mit Seneca verdanken? Dass sie „orientalische Autoren“ waren, ist blosser Voraussetzung, eine ganze Reihe von Schriften des neuen Testaments ist sehr wahrscheinlich in Rom entstanden, und zwar trotzdem, dass sie griechisch geschrieben sind. Denn griechisch redet und schreibt bekanntlich das ganze älteste Christenthum auch in Rom. Die Geschlossenheit der biblischen, speciell neutestamentlichen Theologie ist ferner auch nur ein Postulat. Es fragt sich eben, ob diese Theologie bei aller Selbständigkeit so abgeschieden von der übrigen Welt entstanden

sei, dass sie nicht Anregungen und Einwirkungen der Zeitbildung in sich aufgenommen haben kann. Seneca's Moralsystem ist sogar in seiner Art viel eher ein abgeschlossenes Ganzes, als die in so verschiedenen Lehrbegriffen sich entwickelnde Theologie des neuen Testaments. Kurz, die erhobenen Einwendungen sind ohne Halt, und die Ansicht Kreyher's ist schon wegen ihres windigen chronologischen Fundamentes selber viel eher ein „Kuriosum“ als die entgegenstehende, als welches wir sie denn auf sich beruhen lassen.

c) Wir haben in diesem ganzen Kapitel fast nur das zusammengestellt, was bereits Andere über die Berührungen der paulinischen Briefe mit anderen Literaturwerken der Zeit beigebracht haben und nur Weniges aus Eigenem hinzugefügt. Es ist das ein Anzeichen, dass das hier obwaltende Verhältniss schon seit langer Zeit und von vielen Seiten theilweise erkannt und nur noch nicht richtig verwerthet worden ist. In der That, die Resultate, welche die Untersuchung der alttestamentlichen Citate sowie der Berührung mit ausserkanonischen Schriften ergeben hat, weisen uns sämmtlich darauf hin, dass unsere Briefe eine Verwandtschaft mit literarischen Erscheinungen des ersten Jahrhunderts darbieten, die es höchst wahrscheinlich macht, dass sie selber eher an dessen Ende, als in dessen Mitte entstanden sind, wenn sie nicht gar dem Anfang des zweiten angehören. Es handelt sich nun zunächst darum, weitere Daten zu sammeln, die uns auf die wahre Abfassungszeit unsrer Briefe hinweisen können.

#### Viertes Kapitel.

##### Einzelne Merkmale späterer Abfassungszeit.

Wenn die paulinischen Hauptbriefe nicht vom Apostel, sondern nur auf seinen Namen geschrieben sind, so werden sie zwar im Allgemeinen die Situation innehalten, in die sie sich selbst ver-

setzen und möglichst sich so ausdrücken, wie er selber es gethan haben könnte. Aber nach den Proben, die uns von solcher pseudigraphischen Literatur bekannt sind, müssen wir erwarten, dass doch hier und da der Schleier sich lüften wird und eine andere Zeit und andere Verhältnisse durchblicken, als die vorausgesetzten. Es ist also die Frage zu stellen, ob wir in unsern Briefen nicht hin und wieder Vorstellungen oder Verhältnissen begegnen, die, nach dem was wir sonst wissen, oder was wir wenigstens nach der historischen Wahrscheinlichkeit annehmen müssen, nicht der Zeit des Paulus sondern einer späteren angehören.

Eine Stelle nun, die es nach unserer Empfindung geradezu herauschreit, dass sie Verhältnisse einer späteren Zeit voraussetzt, und bei der man sich nur wundern muss, dass sie nicht schon viel mehr aufgefallen ist als es der Fall war, ist I Cor. 15, 29. Da wird unter den Argumenten für die Auferstehung der Todten auch der Gebrauch erwähnt, dass man sich für Todte taufen lasse. Dieser Gebrauch wäre aber sinnlos, wenn die Todten nicht auferstünden. Also, wird der Schluss vollständig lauten, muss es eine Todtenauferstehung geben, denn dieser Gebrauch zeigt, dass man sie allgemein anerkennt. Die Worte lauten: ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτίζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν; εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν; da wird also der Gebrauch als bestehend und allgemein bekannt vorausgesetzt, dass man für Verstorbene und an ihrer Stelle sich taufen lässt, also z. B. Kinder für ihre bereits verstorbenen Eltern, denen sie damit Theilnahme an dem künftigen messianischen Heil erwerben wollen, wie es bei der Parusie des Herrn eintreten wird. Es ist das also eine stellvertretende Taufe, durch welche die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde auch Verstorbenen vermittelt wird. Diese Vorstellung ist für die apostolische Zeit so auffallend, dass man es wohl begreift, wenn die Exegeten von alten Zeiten her gesucht haben, sie aus den Worten hier wegzudeuten. Ueberblickt man die Sammlung von Ansichten, welche z. B. im Meyer'schen exegetischen Handbuch zu der Stelle verzeichnet sind, so erstaunt man wirklich über die Vielseitigkeit

der vorgeschlagenen Auskunftsmittel. Schon Epiphanius, dem sich dann Calvin anschloss, erklärte die Stelle von der Krankentaufe, die „Todten“ seien vielmehr Sterbende, die sich im Hinblick auf ihren nahen Tod noch hätten taufen lassen. Aber ὑπὲρ τῶν νεκρῶν kann das unmöglich heissen. Chrysostomus u. A. erklären νεκροί = τὰ σώματα, und verstehen die Taufe auf den Glauben an die Todtenauferstehung hin. Ebenfalls wortwidrig. Luther und Neuere schwächen wenigstens ab, nicht für die Todten, aber über ihnen auf ihren Gräbern habe man sich taufen lassen, zur Bestärkung des Auferstehungsglaubens. Aber ὑπὲρ im Sinne von „über“ kommt im neuen Testamente nicht vor, und die Taufe wurde im apostolischen Zeitalter bekanntlich mittelst Untertauchens im Wasser, also in Flüssen oder am Meere vollzogen. Von den vielfach noch sonderbareren Erklärungen und Umdeutungen der Neueren und Neuesten können wir schweigen. Der Satz kann, wie auch Meyer-Heinrici mit Recht betont, gar keinen andern Sinn haben als den oben angegebenen. Aber wie dieser Sinn in der angenommenen Zeitlage des ersten Korintherbriefes möglich sein solle, ist nicht einzusehen, und aus diesem Bedenken sind auch alle die andern Erklärungsversuche entsprungen. Dass dies ein Gebrauch gewesen sei, der später als Missbrauch erklärt worden sei, und nur noch bei Haeretikern sich fort-erhielt, wie Meyer-Heinrici<sup>1)</sup> urtheilt, ist doch schwer glaublich. Missbräuche reissen später ein und bilden nicht den Anfang. Dagegen ist nachzuweisen, dass im zweiten Jahrhundert bei Sekten, namentlich solchen ethnisirender Richtung, dieser Gebrauch bestand. So bezeugt es Chrysostomus von den Marcioniten und Epiphanius von den Cerinthianern, und auch Tertullian kennt diese Sitte. Es war also eine Uebung, die später namentlich in gnostischen Kreisen heimisch war und die bei gewissen christlichen Richtungen bereits längere Zeit bestanden haben muss, als der erste Korintherbrief geschrieben wurde. Denn die Art wie davon die Rede ist, in der dritten Person, τί ποιήσουσιν, τί βαπτίζονται, nicht in der ersten die v. 30 mit καὶ ἡμεῖς wie-

<sup>1)</sup> a. a. O. — So auch Holsten, Evg. des Paulus S. 423.

der eintritt, zeigt, dass der Verfasser diese Sitte nicht selbst übt und dass sie in seinen Kreisen nicht heimisch ist. Also ist das Ganze ein Blick auf eine in kirchlichen Sondergemeinschaften bestehende Uebung, die wegen des in ihr liegenden festen Glaubens an Todtenauferstehung hier angeführt wird, weder im empfehlenden noch im tadelnden Sinne, sondern einfach als Thatsache. Dass aber eine solche Uebung schon der christlichen Urzeit angehört haben könne, dass sie speciell der korinthischen Gemeinde, die Paulus kaum fünf Jahre vor der Abfassung des Briefes gestiftet hatte, damals bereits als etwas gäng und gäbes bekannt gewesen sei, das zu glauben fällt wirklich so schwer, dass wir eher hier einen Anachronismus erkennen werden, in welchen der im zweiten Jahrhundert schreibende Verfasser verfällt, der eben Erscheinungen seiner Zeit vor Augen hat und diese in die Urzeit zurückversetzt. Es wäre einzig noch die Auskunft möglich, dass diese Notiz von einer späteren Hand dem Briefe eingefügt sei. Aber diese Annahme wäre die reine Willkür, und würde uns überhaupt aller Möglichkeit zu kritischem Urtheil berauben. Wenn man einfach jede Stelle, die ein Indicium unerwünschter Art enthält, als Interpolation erklären darf, so ist dann freilich die Kritik waffenlos gemacht, aber durch ein Verfahren, das sich selbst richtet. Der Satz v. 29 ist vielmehr mit v. 30 so eng verbunden, dass er nicht beseitigt werden kann, und der Gebrauch des ἐπεὶ (vgl. Röm. 3, 6. I Cor. 14, 16) wie des τί νῦν (vgl. Röm. 8, 24) ist ganz der der Hauptbriefe. Gehört aber der Satz in den ersten Korintherbrief, so muss auch anerkannt werden, dass er lediglich zu begreifen ist unter Voraussetzung einer späteren Zeit und ihrer Verhältnisse.

Aehnliche Anachronismen bietet gerade dieser Brief, der ja überhaupt am meisten concrete Einzelheiten aus dem Gemeindeleben enthält, noch mehrere. In der Anweisung über die ehelichen Verhältnisse, die cap. 7 ausfüllt, herrscht nicht gerade eine sehr hohe Vorstellung vom Wesen der Ehe. Es wird der Grundsatz aufgestellt: wegen der sonst zu besorgenden Hurerei soll Jeder sein eigenes Weib haben, und Jede ihren eigenen Mann, es ist besser heirathen,



als Brunst leiden (v. 2. 7). Nur über die Ehescheidung hat der Apostel ein ausdrückliches Gebot des Herrn, nämlich dasselbe sie verbietende Herrnwort, das auch unsre Evangelien enthalten, und von dem schon früher die Rede war. Gemischte Ehen sind zulässig, da der christliche Ehegatte den nichtchristlichen zu erretten vermag (v. 16). Es soll überhaupt Jeder in dem Stande bleiben, in dem er berufen wurde, denn die Zeit ist kurz, das Ende nahe (v. 20. 29). Zum Schlusse folgt noch eine Anweisung über die Jungfrauen, in welcher gesagt wird, wer sie heirathen lässt thut wohl daran, wer sie nicht heirathen lässt, thut besser (v. 38). Auffallend ist hier namentlich, dass v. 37 der Entschluss, die Ehe zu vermeiden, so besprochen wird, wie wenn er lediglich den eigenen Willen angehe, während dem Zusammenhange nach doch von der Heirath der Tochter, zu welcher der Vater seine Einwilligung geben soll, die Rede ist. Es heisst nämlich v. 36: wenn Einer meint, es schicke sich nicht wohl mit seiner Jungfrau, wenn sie überreif ist und es muss so geschehen, so möge er thun was er will, er sündigt nicht, sie mögen heirathen. Wer aber fest entschlossen ist in seinem Herzen, und keine Nöthigung hat, sondern der freie Herr seines Willens ist und das beschlossen hat in seinem eigenen Herzen seine eigene Jungfrau zu bewahren, der wird gut thun. Das *τηρεῖν τὴν ἑαυτοῦ παρθένον* von der Tochter zu verstehen, geht dem Ausdrücke nach kaum an, denn der Wille der Tochter ist doch nicht für gar nichts zu rechnen, und der feste Entschluss so zu bleiben, müsste der ihre sein und nicht der eines andern. Daher begreift man wohl, dass von den Alten Methodius und Epiphanius die Sache geradezu so verstanden haben, es handle sich um die Bewahrung der eigenen Jungfräulichkeit eines ledigen Mannes. Das *τηρεῖν τὴν ἑαυτοῦ παρθένον* ist dann zu nehmen wie die *παρθένη* Apoc. 14, 4 und in dem Sprachgebrauch der Kirchenväter, die *παρθένος* = Jungfräulichkeit nehmen, und dazu stimmt dann auch das *γαμεῖσσαν* v. 36, wo der Plural nur sehr gezwungen von der Jungfrau und ihrem Bräutigam verstanden werden kann. Holsten<sup>1)</sup> hat zu

<sup>1)</sup> Evg. des Paulus S. 305 ff. Anm.

dieser ganzen Stelle eine sehr bemerkenswerthe Ausführung gegeben. Er glaubt, es sei hier in den Text ein späterer Zusatz eingedrungen, der aber nicht mehr ganz genau auszuscheiden sei. Das wäre die eine Möglichkeit der Erklärung. Die andere aber ist die, dass wir in dieser ganzen Ausführung nicht den historischen Paulus vor uns hätten, sondern einen Vertreter von Anschauungen, wie sie ja in der Christenheit dann bald genug zur Geltung kamen, einer Askese wie sie z. B. in der Stelle Mt. 19, 11—12, einem Stück von dem Mrc. und Lc. noch nichts wissen, sich ausspricht. Wie dem aber auch sei, sicherlich kann man dem scharfsinnigen Erklärer der paulinischen Hauptbriefe nur beistimmen, wenn er sagt: „auf jeden Fall verdienen die Worte eine andere Aufmerksamkeit, als sie bisher von der Exegese erfahren haben.“ Es kommt noch hinzu, dass die in diesem Kapitel gegebenen Vorschriften über das Ehewesen als allgemein verbindliche Norm dargestellt werden: so ordne ich es in den Gemeinden allen, heisst es v. 17. Dass der Apostel damals schon eine einheitliche christliche Ehegesetzgebung in den kleinasiatischen, macedonischen und achaeischen Gemeinden proclamirt habe, ist wieder ein Gedanke, an den man sich schwer gewöhnt. Erst nachdem das Gemeindeleben Jahrzehnte lang bestanden hatte, konnte die Nöthigung eintreten, auch über solche Dinge einheitliche Vorschriften zu erlassen.

Mit dieser Ehegesetzgebung hängt offenbar auch der Fall zusammen, der Cap. 5 mit so furchtbarem Ernste besprochen wird, dass nämlich Einer seines Vaters Weib hatte. Es wird uns nicht gesagt, ob er sie bei Lebzeiten seines Vaters oder nach dessen Tode hatte, ob er sie geheirathet, oder ob er mit ihr in einem verbotenen Verhältniss lebte. Das letztere ist aber unwahrscheinlich, da der Fall offenbar flagrant war, und dies eher annehmen lässt, der Betreffende habe das Verhältniss als ein legitimes angesehen. In diesem Falle würde es sich also um eine Heirath mit der Stiefmutter, mit der Frau des noch lebenden oder des verstorbenen Vaters, handeln. Eine solche war allerdings durch das jüdische Gesetz streng verboten (Lev. 18, 8), man hat aber vielleicht nicht

mit Unrecht den rabbinischen Grundsatz herbeigezogen, dass ein Uebertritt zum Judenthum solche Verwandtschaftsverhältnisse aufhebe. Aehnliche Bequemlichkeit des Dispenses mochte beim Uebertritt zum Christenthum von Manchem gesucht werden. Dem scheint nun in unsrer Stelle ein entschiedenes Verbot jeder Ehe mit der Stiefmutter entgegengestellt werden zu sollen. Der Fall selbst wird aber wohl nur supponirt sein. Denn das angekündigte Verfahren des Apostels mit diesem Verbrecher lässt sich nicht zur Klarheit bringen. Er will ihn in der Gemeindeversammlung, abwesend dem Leibe, anwesend dem Geiste nach, dem Satan übergeben, also von Ephesus her durch eine Wunderwirkung seines strafenden Gebetes zum Herrn (v. 3. 4). Dazu müsste er doch den Korinthern rechtzeitig einen bestimmten Tag festsetzen, da sie bei dem Mangel eines elektrischen Telegraphen doch nicht gut wissen konnten, wann denn diese von Ephesus nach Korinth hindirigirte geistige Aktion stattfinden sollte, zu der sie sich versammeln sollten<sup>1)</sup>. Der Fall wird noch verwickelter durch die Wiederaufnahme desselben im zweiten Korintherbrief, wo der, welcher die Korinther betrübt hat und dem nun nach empfangener Strafe wieder Gnade widerfahren soll 5, 5—11 und vielleicht auch der welcher Unrecht gethan 7, 12, auf unsern Fall zurückdeuten. Aber wenn das frühere Strafgericht befremdlich war, so muss diese unerwartete Milde noch mehr befremden, statt der Uebergabe an den Satan zum Verderben des Fleisches bei Errettung der Seele begnügt sich der Apostel mit einem öffentlichen Verweis durch die Gemeinde. Es sieht einem Rückzug sehr ähnlich. Das Ganze macht unsomehr den Eindruck einer späteren Composition zu dem Zwecke, erstlich das Verbot von Ehen in verbotenen Verwandtschaftsgraden nachdrücklich einzuschärfen, und letztlich, über das Verfahren mit Bussfertigen Anweisung zu geben.

Sogar das Eingangsthema des ersten Briefes, die Parteiungen in Korinth, ist lange nicht so durchsichtig und verständlich, wie man es gewöhnlich ansieht. Die drei Parteien des Paulus.

<sup>1)</sup> B. Bauer, Kritik der paulin. Briefe. 2. Abth. S. 35.

Apollon und Kephas lassen sich wohl denken, die vierte aber, die sog. Christuspartei ist durch alle die Verhandlungen, die darüber geführt worden sind und eine ganze Litteratur ausmachen, nicht klar geworden. Ob diese Christiner extreme Judenchristen seien, oder nicht, ob sie ihres verwandschaftlichen Zusammenhanges mit Christus sich gerühmt haben, ob sie schwärmerische Tendenzen vertreten haben oder umgekehrt ultraconservative, das Alles weiss und erfährt man nicht. Sogar daran kann man zweifeln, ob es überhaupt eine solche Christuspartei jemals gegeben habe, oder nicht vielmehr der Satz ἐγὼ δὲ Χριστῷ (1, 12) die Meinung des Apostels selbst ausdrücke, er gehöre im Gegensatz zu den Parteien nur Christo und keinem Menschen an<sup>1)</sup>. Ist wirklich eine Partei gemeint, dann liegt es noch am nächsten, mit Baur<sup>2)</sup> das Χριστῷ εἰναι II Cor. 10, 7 herbeizuziehen und an die dort 11, 18—23 gegebene Ausführung anknüpfend die Partei der Urapostel zu verstehen. Aber sicher ist das auf keinen Fall. Was über Apollon aus den Korintherbriefen zu erheben ist, geht nicht wesentlich hinaus über das, was wir von ihm durch Act. 18, 24—28 erfahren, und die Kephaspartei ist in Korinth auch nicht ohne Bedenken, da sie auf den blossen Namen hin entstanden sein müsste. Es macht das Alles den Eindruck, wie wenn die Parteien bloss schematisch beschrieben wären, unter bekannten hierzu brauchbaren Namen aus der apostolischen Zeit, und der Zweck des Ganzen Warnung vor kirchlichen Spaltungen im allgemeinen wäre, wie sie die spätere Zeit allüberall so reichlich brachte.

Ähnliche Reminiscenzen scheinen auch die Mittheilungen zu sein, die 9, 1—6 sich finden über das Herumreisen der Apostel, der Brüder Jesu und des Kephas mit ihren Frauen und über die nur von Barnabas getheilte Praxis des Apostels, sich durch eigene Arbeit zu ernähren. Von solchen Missionsreisen wundert man sich

<sup>1)</sup> Wie Rübiger noch neuerdings wieder festgehalten hat, Krit. Untersuchungen über den Inhalt der beiden Briefe des Apostels Paulus an die korinthische Gemeinde. 2. Ausg. 1886.

<sup>2)</sup> Paulus, 2. Aufl. I. S. 291 ff.

namentlich bei den Brüdern des Herrn zu hören, die als national gesinnte Juden nicht gut von Palästina zu trennen sind, es gemahnt das an die Lesart Gal. 2, 12  $\epsilon\pi\epsilon\ \delta\epsilon\ \eta\lambda\theta\epsilon\nu$  (Ἰάκωβος) in SBD und bei Origenes und an das Kommen des Petrus nach Antiochien, also an den Keim der nachmals so weit entwickelten  $\pi\epsilon\rho\iota\sigma\sigma\iota\ \Pi\acute{\epsilon}\tau\rho\upsilon$ , den wir schon bei der Besprechung des Galaterbriefes zur Erklärung von Gal. 2, 11 zu Hülfe nahmen. Was den Barnabas betrifft, so finden manche Ausleger die Erwähnung desselben im Galaterbriefe 2, 13 seltsam, da er doch den Galatern, wenigstens denen im engeren Sinne, nicht persönlich bekannt gewesen sei, und es giebt das einen Grund ab für die Annahme, es müsse vielmehr an die auf der ersten Missionsreise in der Provinz Galatien gestifteten Gemeinden gedacht werden. Die Gegner dieser Ansicht antworten durch Hinweis auf I Cor. 9, 6. Den Korinthern sei Barnabas ebensowenig bekannt gewesen, als den Galatern und doch rede Paulus zu ihnen von demselben. Es ist also nur consequent, wenn aus dem gleichen Grunde, aus dem man den Barnabas im Galaterbrief beanstandet, B. Bauer<sup>1)</sup> den im ersten Korintherbrief seltsam findet und schliesst, der Verfasser nenne hier einfach eine Anzahl bekannter Namen aus der apostolischen Zeit.

Die Praxis übrigens, für die Barnabas hier neben Paulus als Zeuge angeführt wird, dass nämlich diese beiden niemals von den Gemeinden Sold angenommen, sondern sich mit eigener Arbeit ernährt haben, diese Praxis ist ein so beliebtes Thema der paulinischen Briefe, dass uns Ausführungen darüber nicht nur hier, sondern auch II Cor. 11, 7—9. 12, 13. Phil. 4, 10—17. I Thess. 2, 9 begegnen. Es ist das ein Thema, von dem der Apostel selbst schwerlich so viel gesprochen hat. Wenn er so lebte, wie es in der Apg. 18, 3 ja ganz schlicht erzählt und dann freilich in der Abschiedsrede an die Aeltesten von Ephesus 20, 33. 34 schon etwas rhetorisch hervorgehoben ist, so hatte er gewiss auch Zartgefühl genug, nicht immer wieder davon zu reden, auch wenn es etwa

<sup>1)</sup> a. a. O. S. 53. — S. oben S. 32.

seine Gegner anders hielten. Die breite und angelegentliche Behandlung dieses Thema's lässt vielmehr daran denken, dass späterhin die Christenheit ein Interesse daran hatte, den Punkt des Unterhalts der Lehrer durch die Gemeinden nach apostolischer Autorität geregelt zu wissen, und das Recht auf diesen Unterhalt betonen eben alle diese Ausführungen, denen das entsagende Beispiel des Apostels nur als Folie dient. Es ist ja neuerdings durch die „Lehre der zwölf Apostel“<sup>1)</sup> wieder besonders deutlich geworden, wie angelegentlich man sich im zweiten Jahrhundert mit dieser Frage beschäftigte.

Damit hängt denn auch die Collectensache zusammen, die ebenfalls ein Lieblingsthema der Hauptbriefe ist, da sie in allen ohne Ausnahme behandelt wird (Röm. 15, 25—28. I Cor. 16, 1. II Cor. 8 u. 9. Gal. 2, 10). Auch hier scheint ein von der Apg. überlieferter Zug (Act. 11, 28. 24, 17) später von solcher Wichtigkeit geworden zu sein, dass davon nicht genug geredet werden konnte. War es doch ein Hauptargument der paulinischen Gemeinden in ihrem Kampfe mit dem später eindringenden Judaismus, dass sie auf diese Leistungen verweisen und so sich den ursprünglichen Besitzern des Evangeliums gegenüber gewissermassen quitt erklären konnten.

Endlich noch zwei Kleinigkeiten. Die Ausführung I Cor. 11, 1 bis 16 über das Beten der Männer mit unbedecktem, der Frauen mit bedecktem Haupt lässt sich schwerlich begreifen als von einem jüdisch Gebornen geschrieben. Der Jude betet bekanntlich mit bedecktem Haupt, wie der Orientale überhaupt, und es lässt sich nicht einsehen, warum Paulus von dieser Sitte hätte abgehen sollen. Die Anschauung, dass der Mann mit unbedecktem Haupt vor Gott stehen soll, ist vielmehr griechisch und scheint in den heidenchristlichen Gemeinden die Sitte gebildet zu haben. Um was es sich hier handelt, das ist eigentlich die Verhüllung der Frau, und hier legt sich die jüdische Sitte den heidenchristlichen Gemeinden auf.

<sup>1)</sup> Didache 11, 2. 4. 6. 12, 3. 13, 1. 2. 3.



weil das Gegentheil gegen den Anstand zu gehen schien. Darum dreht sich hier das Ganze. Die Anweisung aber v. 10 die Frau müsse „eine Macht“, d. h. wohl ein Zeichen der Abhängigkeit auf dem Haupte haben um der Engel willen, also wohl damit diese nicht verführt werden, wenn sie von oben herab auf die Betenden schauen, ist in der That eine so seltsame, dass wir sie auch viel leichter begreifen, wenn nicht der Apostel selbst, sondern ein Späterer dahinter steht. — Im Römerbriefe sodann, allerdings in dessen letztem Kapitel erst, kommt das Institut der weiblichen Diakonie bereits vor. Die Phoebe, die 16, 1 mit einer Empfehlung versehen wird, ist *διάκονος τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κερυραῖς*, also eine im Dienste einer Gemeinde stehende Angestellte. Eine weibliche Diakonos findet sich im ganzen neuen Testamente nur noch vielleicht 1 Tim. 3, 11, wenn da nicht von Frauen der Diakonen die Rede ist. Von solchen weiblichen Diakonen — Diakonissen, wie sie später heissen — hört man sonst erst im zweiten Jahrhundert, namentlich in dem bekannten Brief des Plinius an Trajan<sup>1)</sup>, wo zwei ancillae, quae ministrae dicebantur, erscheinen. Es wäre ja möglich, dass das Institut dennoch schon in der apostolischen Zeit bestanden hätte, aber warum hört man denn sonst nichts davon? Das Zeugniß der Pastoralbriefe ist eher noch ein Verdachtsmoment, da es ja auch dem zweiten Jahrhundert angehört. Wenigstens findet Lucht in seinen Untersuchungen über die beiden letzten Kapitel des Römerbriefes, dass diese Bezeichnung der Phoebe sicher auf eine spätere Zeit deute<sup>2)</sup>, während Volkmar<sup>3)</sup> keinen Anstoss daran nimmt, und Röm. 16, 1. 2 zu seinem echten Briefschlusse verwendet. Die Sache ist jedenfalls nicht so leicht abzumachen, doch bleibt ja bei der unsichern Beschaffenheit dieser Schlusskapitel des Römerbriefes es Jedem unbenommen, diesen Theil allein als Zusatz aus späterer Zeit zu erklären.

Doch, das sind Einzelheiten, die zwar geeignet sind aufmerksam

<sup>1)</sup> Plinius, Epist. X. 97.

<sup>2)</sup> S. Mangold, Der Römerbrief etc. 1884. S. 140.

<sup>3)</sup> Römerbrief, S. 137.

zu machen, für sich allein aber einen Beweis zu tragen nicht vermögen. Es ist aber noch ein Hauptpunkt zu besprechen, der ein integrierendes Element des Systems der Hauptbriefe bildet, und dessen Bedeutung Niemand bestreiten wird, nämlich die Christologie.

Die paulinische Christologie erhält zwar eine ziemlich verschiedene Gestalt, je nachdem man sie bloß nach den Hauptbriefen oder unter Herbeiziehung auch der späteren Briefe darstellt. In den Gefangenschaftsbriefen entwickelt sich die göttliche Seite der Person und des Werkes Christi immer mehr und es treten Züge hinzu, die seine Bedeutung sogar als eine kosmische erscheinen lassen. Aber auch schon in den Hauptbriefen fehlt diese Seite durchaus nicht. Christus ist nicht nur als Mensch der Davidssohn und Messias, sondern er ist auch der Gottessohn und wird beschrieben als ein übermenschliches gottähnliches Wesen. Es geht diese neue und höhere Existenz allerdings von seiner Auferstehung aus, und das ist der nämliche Weg, auf welchem auch z. B. das Christusbild der Apostelgeschichte von dem Mann von Gott, mächtig durch Wort und Werk, zu dem zu Gott erhöhten Richter der Lebendigen und der Todten emporsteigt. Aber die Christologie der Hauptbriefe fügt dem ein wesentliches und neues Moment hinzu. Nicht nur nach seinem irdischen Leben ist Jesus der zu Gott erhöhte Herr der Herrlichkeit geworden, sondern er war es auch schon vor diesem, zu der Postexistenz in göttlicher Herrlichkeit tritt die Präexistenz in derselben Erscheinungsform. Dass die paulinischen Hauptbriefe diese Lehre von der Präexistenz enthalten, kann heutzutage als ausgemacht angesehen werden. Stellen, wie I Cor. 15, 47 ὁ δευτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, II Cor. 8, 9 (Χριστὸς δι' ἡμᾶς ἐπεσχευσε πλοῦσις ὢν, I Cor. 8, 6 Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ, Röm. 5, 14 Ἀδάμ, ὃς ἐστὶν τύπος τοῦ μέλλοντος, II Cor. 4, 4 (Χριστὸς) ὃς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ, lassen darüber keinen Zweifel. Man kann daher mit Biedermann<sup>1)</sup> sagen: „Die Präexistenz Christi sollte man nicht mehr aus den paulinischen Briefen

<sup>1)</sup> Christl. Dogmatik I. Aufl. S. 237.

— wir haben es zunächst mit den vier Hauptbriefen zu thun — wegdeuten wollen“, und es mit ihm eine Marotte nennen, wenn Beyschlag in seiner Christologie des neuen Testaments, die bekannte Stelle von der Selbstentäußerung Christi Phil. 2, 5ff. nicht von der Präexistenz Christi verstehen will. Ebenso, wenn noch de Wette<sup>1)</sup> in seiner Erklärung von II Cor. 8, 9 das ἐπὶ ὧν πλούσιος ὢν von dem geschichtlichen Leben Christi erklärt und es den Verzicht auf das ihm einwohnende Vermögen, weltlichen Reichthum und Herrschaft an sich zu nehmen, bedeuten lässt, so wird das auch nur noch als eine historische Erinnerung gelten können. Es darf hiefür auf die bekannten Darstellungen der neutestamentlichen Theologie von B. Weiss und des Paulinismus von Pfleiderer verwiesen werden, welche von sehr verschiedenem Standpunkte ausgehend, doch in dem Resultate zusammenstimmen, dass bei Paulus sich bereits eine hochentwickelte Vorstellung von der Person Christi findet, die in manchen Beziehungen an die höchste neutestamentliche Fassung derselben, die johanneische angränzt.

Es ist ja auch ganz natürlich, dass die fortschreitende Ausbildung des Dogmas von der Person Christi diesen Schritt zur Präexistenz hin thun musste und gethan hat. War Jesus zunächst in seiner historischen Erscheinung von dem Jüngerkreis aufgefasst worden, so fügte sich zu dieser von selbst sein Auferstehungsleben, nachdem der Glaube an den Auferstandenen das treibende Ferment zur Bildung der Kirche geworden war. Von da aus musste der Gedanke zurückgreifen auf das Dasein, das Christus vor seiner Erscheinung auf Erden bei dem Vater gehabt hatte. Denn eine solche Existenzweise in göttlicher Herrlichkeit, wie sie dem Auferstandenen zukam, deutete von selbst darauf hin, dass ihr eine ähnliche vor dem Erdenleben entspreche, Christus hatte sich als der Auferstandene doch nur so gezeigt, wie er wirklich war, und wie er auch während seines Erdenlebens nur vorübergehend aufgehört hatte zu sein. Also musste er auch vorher schon in göttlicher Herrlichkeit

<sup>1)</sup> Im exeget. Handbuch 3. Aufl. S. 239.

existirt haben. Zugleich musste sein Kommen auf Erden von da aus als eine That des Vaters gefasst werden, der den Sohn aus dem Himmel auf die Erde herabsandte, also als ein Herabsteigen zu dem Zwecke der Erfüllung des göttlichen Heilsplanes, und das setzte wieder die himmlische Präexistenz voraus. Es war somit ganz natürlich, dass der nächste Schritt der christologischen Lehrbildung auf die Präexistenz hinführte. Was weiter folgen musste, war dann die Bestimmung des Verhältnisses, in welchem der prä-existente Christus zum Vater stand, und die nähere Motivirung seiner Annahme der Menschheit. Zu beiden finden sich bei Paulus nur Anfänge, erst Johannes spricht das lösende Wort in der Logosidee und in dem von ihr aus sich ergebenden Satze *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*. Dass dann schliesslich das nach vorwärts und nach rückwärts so hoch gespannte Band des christologischen Verlaufes den in der Mitte noch in der Erde haftenden Pflock der menschlichen Persönlichkeit Jesu heraushob und der ganze Christus ein übermenschliches Wesen wurde, ist die logische, von der Kirche dann freilich zur Härese erklärte Fortsetzung gewesen, welche die gnostische Bewegung dieser Entwicklung gegeben hat.

Die paulinischen Hauptbriefe stehen nun an der Stelle dieses Verlaufes, wo zu dem Auferstehungsleben Christi in himmlischer Herrlichkeit auch sein Dasein in dieser Herrlichkeit vor dem Erdenleben hinzugekommen ist. Wenn es in den angeführten Stellen von Christus heisst, er sei das Gegenbild des ersten Menschen, der zweite Adam, und während der erste Mensch von der Erde und aus irdischem Stoffe war, so der zweite vom Himmel, so liegt darin, dass Christus auch im Himmel und himmlischer Art war, ehe er auf die Erde herabkam. Und wenn es heisst, er ward arm um euretwillen, obwohl er reich war, so ist hierin der Uebergang aus dem vormenschlichen in's menschliche Sein schon in ähnlicher Weise aufgefasst, wie es nur ausgeführt in der berühmten Kenosis-Stelle des Philipperbriefes geschieht. Dass Christus dann in seiner vormenschlichen Existenz weiter hinaufreicht als das Dasein der Welt, und dass er das Organ der Welschöpfung war, wird man aus dem

oben angeführten Worte des ersten Korintherbriefes *ὅτι ὁὖν τὰ πάντα* auch nur schwer hinwegdeuten. Somit gilt es also auch von seiner früheren, nicht bloß von seiner späteren Daseinsform, dass er das Abbild Gottes ist, wie ihn der zweite Korintherbrief nennt. Die Stelle freilich, die man meistens hier noch anführt, I Cor. 10, 4 wo von Christus als dem geistlichen Felsen die Rede ist, von dem das Volk Gottes auf seinem Zug durch die Wüste trank, würde für sich allein die Annahme der Präexistenz nicht nöthig machen, sie könnte bei der bildlichen Haltung der ganzen Ausführung auch nur von der Präexistenz des Erlösungsprincips im alten Bunde verstanden werden. Aber mit den andern zusammengenommen, wird sie immerhin verständlicher bei eigentlicher Fassung, d. h. bei der Annahme, Christus werde da auch als Person bereits als präexistent zur Zeit des alten Bundes und in Ausübung seiner Erlöserthätigkeit gedacht.

Dagegen soll nicht geleugnet werden, dass die paulinische Christologie die Unterordnung des Sohnes unter den Vater noch festhält. Stellen wie I Cor. 3, 23 *ὅτι οὐκ ἔστιν ἄλλος θεὸς ἢ ὁ Χριστός*, 11, 3 *παντὸς ἀνδρός ἡ κεφαλή ὁ Χριστός ἔστιν . . . κεφαλὴ ὁ Χριστός ὁ θεός*, und die Vorstellung I Cor. 15, 28 dass am Ende Christus, nachdem ihm Alles unterthan gemacht ist, auch selbst sich Gotte unterthan machen werde, damit Gott Alles in Allem sei, sprechen das deutlich genug aus. Auch die starke Hervorhebung des Unterschiedes zwischen dem *υἱὸς Δαυὶδ κατὰ σάρκα* und dem *υἱὸς θεοῦ ὁρισθεὶς ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης ἐκ ἀναστάσεως νεκρῶν* Röm. 1, 3. 4 zeigt, dass das Bewusstsein von dem Unterschied der menschlichen Erscheinung des Messias von seiner nachherigen göttlichen Herrlichkeit durchaus vorhanden ist. Es fragt sich bei dieser Sachlage, wie es mit dem Eintreten des Gottessohnes in die Menschheit bei Paulus sich verhält, besonders ob er sich Christus von einem menschlichen Vater erzeugt denkt, oder ob diese Entstehung seiner irdischen Persönlichkeit ausgeschlossen ist und eine Erzeugung durch den heiligen Geist angenommen wird. Auf diese Frage lässt sich eine völlig bestimmte Antwort leider nicht geben, da es an



ausdrücklichen Aussagen darüber in den paulinischen Briefen gebracht. Es sind nur zwei Stellen, aus denen man die Meinung der Briefe über diese Frage ungefähr errathen kann, und zu einem sichern Ergebniss führen auch diese nicht. Die eine ist die eben angeführte Stelle im Eingang des Römerbriefes. Wenn Christus hier Sohn Davids nach dem Fleische genannt wird, und seine Gottessohnschaft erst mit der Auferstehung von den Todten in die Erscheinung tritt, so kann man allerdings annehmen, eine wahrhaft menschliche Geburt Jesu sei damit keineswegs unvereinbar. Als Abkömmling Davids konnte ja Jesus gerade nach den Stammbäumen der Evangelien als Sohn Josephs geboren werden. Aber ausdrücklich ist es auch nicht gesagt, und es kann, wiederum so gut wie in den Evangelien, eine vaterlose Erzeugung Jesu damit vereinigt werden. Die andere Stelle ist Gal. 4, 4, wo gesagt wird, Gott habe, als die Erfüllung der Zeit gekommen, seinen Sohn gesandt, *γενόμενον ἐκ γυναικὸς, γενόμενον ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν*. Hier ist nun kein Zweifel, dass „vom Weibe geboren“ von jedem Menschen gesagt werden kann, dass diese Aussage nach dem alttestamentlichen (Hiob 14, 1) und neutestamentlichen (Mt. 11, 11) Sprachgebrauch und besonders in Verbindung mit der Unterwerfung unter das Gesetz, also auch einem Niedrigkeitsprädikat, mit der Vorstellung, Jesus sei der Sohn auch eines menschlichen Vaters, wie einer menschlichen Mutter gewesen, wohl vereinbar ist. Aber es darf auch nicht geläugnet werden, dass die Vorstellung der übernatürlichen Erzeugung damit ebenso wohl verbunden werden kann. Nicht deswegen, weil nur die Mutter, nicht der Vater genannt ist, aber deswegen, weil die nachfolgenden beiden Aussagen in einem Correlativverhältniss zu den ersten beiden stehen, weil *ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ* den Gegensatz bildet zu *γενόμενον ὑπὸ νόμον* und also auch *ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν* zu *γενόμενον ἐκ γυναικὸς*. Dann aber steht der Aussage menschlicher Niedrigkeit in der Weibesgeburt die Aussage göttlicher Hoheit in der Einsetzung zur Sohnschaft gegenüber. Christus ist vom Weibe geboren, damit wir zu Söhnen Gottes eingesetzt würden, somit ist



er, von dem diese Wirkung ausgeht, selber der Sohn Gottes, und dies ist die andere Hälfte zu seiner menschlichen Geburt. Es führt das ganz auf dieselbe Vorstellung wie die Römerstelle, und es bleibt dabei immer noch unentschieden, ob das Erscheinen Christi in der Menschheit neben dem natürlichen Factor der Geburt von einem Weibe nicht noch den übernatürlichen der Erzeugung durch den heiligen Geist in sich schliesst. Letzteres wird wahrscheinlicher, wenn man eine johanneische Stelle hinzunimmt, nämlich Joh. 1, 12. 13: Welche ihn aufnahmen, denen gab er Macht Gottes Kinder zu werden . . . die da nicht aus dem Geblüt, noch aus Fleischeswillen, noch aus Manneswillen, sondern von Gott geboren wurden. Da wird die Gottessohnschaft der Gläubigen offenbar so beschrieben, wie die Gottessohnschaft Jesu zu denken ist, Geburt von Gott, nicht durch irdische Factoren. Auch dies ist mehrdeutig, wie die Gläubigen zwar Söhne menschlicher Eltern sind, aber doch als Geisteskinder Söhne Gottes, so kann auch Jesus gedacht sein als Josephs Sohn (Joh. 1, 46), aber dem Geiste nach Gottes Sohn. Aber die Ausdrücke οὐδὲ ἐκ θελήματος πατρὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς sind doch so gesetzt, dass sie sichtlich auf die Vorgeschichten der synoptischen Evangelien anspielen, und dass man deren Aussage von der vaterlosen Erzeugung Jesu mit dieser johanneischen Auffassung vereinigen kann. Demnach wird es doch überwiegend wahrscheinlich, dass bei Johannes die wunderbare Geburt Jesu zwar nicht ausdrücklich gelehrt, aber doch stillschweigend vorausgesetzt wird. Und so wird es nun auch bei Paulus sein. Beide, Johannes und Paulus, geben ja Christus durch speculative Ausführung seiner göttlichen Seite unendlich mehr, als durch die blosse übernatürliche Geburt für sich allein gesagt wird. Daher begreift es sich, dass diese Vorstellung in den Hintergrund tritt und mehr dem populären Bewusstsein der Gemeinde überlassen bleibt, während der dogmatische Fortschritt eine andere Richtung einschlägt. Dass aber Paulus die ganze Vorstellung noch nicht gekannt habe, das anzunehmen verbietet die Aehnlichkeit seiner Aussagen mit den johanneischen denn bei Johannes wird doch Niemand sagen wollen, er habe

von dieser Vorstellung der Zeit nach noch keine Kunde haben können.

Ist dem aber so, dann müssen wir doch sagen, dass die paulinische Christologie uns keineswegs einen besonders einfachen und alterthümlichen Eindruck macht. Unter Voraussetzung der Entstehung der Hauptbriefe zwischen 55 und 60 n. Chr. müsste sie ja ein viel älteres Gepräge tragen als die der Synoptiker, die fast Niemand mehr so früh ansetzt, und doch ist das umgekehrte der Fall. Bei diesen ist Jesus trotz seiner von Mt. und Lc. berichteten übernatürlichen Geburt doch wesentlich Mensch und die höhere Seite seiner Erscheinung tritt nur in dem Messiasbewusstsein und dem mit ihm zusammenhängenden Vermögen, Wunder und Zeichen zu thun hervor. Speciell von der Präexistenzvorstellung findet sich höchstens eine ganz leise Spur in der Beantwortung der Frage, wessen Sohn der Messias sei Mrc. 12, 35—37 und par. Wenn da die Antwort: David's Sohn, mit der Berufung auf die Stelle Ps. 110, 1, wo David den Messias seinen Herrn nennt, ad absurdum geführt wird, so kann die Meinung schwerlich sein, der Messias brauche nicht von David zu stammen, sondern vielmehr: der Messias sei etwas Höheres als blos David's Sohn, schon David habe ihn seinen Herrn genannt, er sei also vielmehr Gottes Sohn, und darin liegt dann allerdings auch dies, dass er es in Gottes Rathschluss schon immer gewesen. Aber das ist doch nur eine sehr schwache Spur von Präexistenzlehre, während sonst die Synoptiker eine speculative Anschauung über das Göttliche in Christus nicht erkennen lassen. Bei Paulus ist aber die letztere die grosse Hauptsache, und die Präexistenz schon gesichert und ausdrücklich gelehrt, und danach wird nun eben auch die zeitliche Stellung dieser Entwicklungsstufe des christologischen Dogmas zu bestimmen sei.

Urtheilt man nach gewöhnlichem geschichtlichen Massstabe, so ist es gewiss wenig wahrscheinlich, dass eine so ausgebildete Christologie von einem Zeitgenossen Jesu herrühre. Diejenigen allerdings, die auch keine Schwierigkeit finden, die johanneische Christologie einem unmittelbaren Jünger Jesu zuzutrauen, mögen

anders urtheilen, wer aber diese Ansicht nicht theilt, sollte sich auch die Frage ernstlich vorlegen, ob jene Annahme möglich sei. Wenn es doch offen zu Tage tritt, dass die paulinische Christologie zwischen der synoptischen und der johanneischen mitten inne liegt und zwar mehr nach der Seite der letzteren zu, ist es da nicht gezwungen, anzunehmen, dass Paulus in der Entwicklung so viel weiter gekommen sei als die ihm nachfolgenden Synoptiker, und nicht vielmehr einzusehen, dass also auch die paulinische Christologie späteren Datums sei, als die synoptische? Man beruft sich nun zwar auf den eigenthümlichen Gang, den gerade die Entwicklung des Paulus genommen habe, der nicht wie die andern Apostel mit Jesus selbst verkehrt habe, sondern durch einen plötzlichen Sprung aus einem Verfolger ein Verkündiger Christi geworden sei. Namentlich Holsten hat in seinen Schriften überall diesen Unterschied stark betont, und die Genesis des christlichen Bewusstseins des Paulus so beschrieben, dass derselbe ohne historische Anlehnung an den geschichtlichen Jesus und seinen Jüngerkreis rein durch Reflexion über die Grundthatsachen des Messiaskreuzes und der Messiasauferstehung sein Evangelium sich gebildet habe. Da wäre dann allerdings ein starker Vorsprung in der dogmatischen Entwicklung begreiflicher. Aber gegen diese Anschauung haben wir schon bei der Untersuchung des Galaterbriefes Bedenken geltend gemacht und gezeigt, dass dieser Brief künstlich diesen Gang der Entwicklung im Gegensatz zur Apostelgeschichte construirt, um das paulinische Evangelium völlig unabhängig zu machen von menschlichen Einwirkungen. Der historische Paulus hat sich schwerlich so entwickelt, die Anlehnung an den vorhandenen Apostelkreis war zu natürlich und selbstverständlich, als dass sie so ganz bei Seite hätte bleiben können. So wie hier die Entwicklung des Paulus vorgestellt wird, mag sich etwa ein deutscher Professor auf seiner Studierstube ein philosophisches System construiren, in den lebendigen Fluss der Geschichte gehört diese Vorstellung nicht. Die Ablösung der paulinischen Christologie von der Ueberlieferung ist vielmehr auch ein Zeichen ihres späteren Ursprungs, und das Bewusst-

sein, dass sie von später her datirt, scheint ihr auch noch selber einzuwohnen. Der Satz wenigstens, wenn wir auch Christum nach dem Fleische gekannt haben, so kennen wir ihn jetzt nicht mehr (II Cor. 5, 16), wird am besten so verstanden, dass er auf die frühere äusserliche Auffassung des Messias nach seinem irdischen Wesen geht, an deren Stelle nun für die fortgeschrittenen Christen der Christus getreten ist, welcher der κύριος, das πνεῦμα ist (II Cor. 3, 17), und die erstere Auffassung wird eben auch der historische Paulus getheilt haben, wie sie ja die seiner ganzen Zeit war. Dieser historische Paulus hat ja sehr wahrscheinlich, wenn er anders in Jerusalem aufgewachsen ist (Act. 22, 3), die Kreuzigung Jesu miterlebt und also wohl wenigstens einen flüchtigen Eindruck von seiner historischen Person gehabt, denn es ist ganz willkürlich, ihn ohne alle Zeugnisse während der Katastrophe Jesu von Jerusalem wegzuschicken, nur damit er äusserlich nicht in die entfernteste Berührung mit Jesu komme. Der Apostel der Hauptbriefe aber, der nimmt allerdings von dem Historischen der Person Jesu Umgang, er ist ein reiner Dogmatiker, und eben darum, urtheilen wir, ist er nicht der Apostel selbst.

So kommen wir zu dem Resultat, dass die Christologie der Hauptbriefe erst verständlich wird, wenn man die Meinung aufgibt, sie rühre von einem Zeitgenossen Jesu her. Und dieser Eindruck wird noch verstärkt und auf die Spitze getrieben durch die Betrachtung einer Stelle, die über die andern christologischen Aussagen der paulinischen Briefe noch weit hinausgeht, der Stelle Röm. 9, 5: ὃν αἱ πατέρες καὶ ἐξ ὃν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σὰρκα ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν. Wir wissen wohl, dass eine ganze Reihe von Auslegern diese Stelle so übersetzen, dass die Aussage ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς sich nicht auf Christus sondern auf Gott bezieht. Man braucht dazu nur nach τὸ κατὰ σὰρκα ein Punkt zu setzen und ὁ ὢν ἐπὶ πάντων als vorausgestellten Relativsatz zu dem Subjekt θεὸς zu fassen. Dass diese Auslegung sehr gangbar ist, sieht man daraus, dass die betreffende Interpunktion auch von den neueren Herausgebern Griesbach, Lachmann,

Tischendorf, Tregelles adoptirt wird, während nur Westcott-Hort sich schwankend zeigt. Daher kann Baur<sup>1)</sup> sagen: „Darüber sollte unter den Interpreten kaum mehr gestritten werden, dass Röm. 9. 5 Christus nicht Gott genannt ist.“ Aber so ganz einstimmig sind die neueren Ausleger denn doch nicht. Während de Wette sich dieser Erklärung zuneigt, Meyer sie voll vertritt und vor und nach ihnen eine ganze Reihe von Exegeten sie für allein richtig halten, zeigt sich doch gerade unter den Neuesten wieder eher die Neigung zur Rückkehr zu der altkirchlichen Beziehung auf Christus. Zu diesem Resultat kommt B. Weiss<sup>2)</sup> in seiner Bearbeitung des Meyer'schen Handbuches und auch eine sehr eingehende neuere Monographie von H. Schultz<sup>3)</sup>, wogegen zuletzt noch Grimm und Harmsen<sup>4)</sup> die Beziehung auf Gott vertheidigt haben. Streitig ist die Sache in jedem Falle noch. Ohne hier eine ausführliche exegetische Untersuchung anstellen zu wollen, können wir doch in Kürze unser Urtheil so formuliren, dass der Form des Satzes nach schwerlich Jemand an eine andere Beziehung als an die auf Christus gedacht hätte, wenn nicht der Anstoss des Inhaltes entgegenstände. Eine dem grammatischen Bau widerstreitende Auslegung hinterher zu rechtfertigen, ist wohl möglich, aber es bleibt doch immer der Eindruck haften, von selbst wäre man auf diese Gründe nicht gelangt. Denn die Voranstellung des Participialsatzes mit dem Relativum ist gerade bei Doxologien ungewöhnlich, und wenn der Satz auf Gott ginge, so könnte dann bei εὐλογητός nicht wohl das Verbum fehlen, es müsste stehen nach Analogie von Röm. 1, 25 εἰπὼν, ἔγωγε oder εἴη, da sonst ein Missverständniss unvermeidlich wäre. Ein ganz analoger Satz mit ὁ ὢν findet sich auch II Cor. 11, 31: ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ οὕτως, ὁ ὢν εὐλογητός εἰς τοὺς αἰῶνας, ὥτι οὐ

<sup>1)</sup> Paulus, II. S. 263.

<sup>2)</sup> Exegetisches Handbuch, 6. Aufl. S. 435 ff., wo auch die Literatur angeführt ist.

<sup>3)</sup> Jahrb. für deutsche Theol. 1868. S. 462—506.

<sup>4)</sup> Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. 1869 S. 311—322. 1872 S. 510—521.



ψεῦδος, und da geht das ὁ ὢν auf das voranstehende Subjekt ὁ θεός zurück. In unserm Falle steht aber voran ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, und dazu wird also ὁ ὢν κ. τ. λ. gehören. Auch motivirt sich der Zusatz durch das vorangehende κατὰ σάρκα, dieses treibt ähnlich wie Röm. 1, 3 von selbst den entsprechenden Gegensatz, die hohe göttliche Würde Christi hervor, ein Verhältniss, welches verwischt wird, wenn ὁ ὢν zum folgenden gehört. Die überwiegende Wahrscheinlichkeit nach dem ganzen Bau des Satzes ist also für die ältere Auffassung, und daher kommt es auch, dass sonst mehr rationalistische Ausleger wie Usteri und Rückert, ja auch de Wette entweder dieselbe geradezu vertreten, oder doch zu ihr hinneigen. Dann aber ist freilich richtig, dass die Stelle von Christus etwas ganz ungewöhnliches aussagt, was sonst bei Paulus sich nicht findet, denn geradezu θεός heisst er sonst nirgends, wenigstens in den Hauptbriefen nicht. Mit der Bemerkung von B. Weiss, es handle sich hier nur um das prädicative θεός, ohne Artikel, ist nicht viel geholfen, denn auch ohne Artikel wird θεός sonst von Christus nicht gebraucht. Erst in der von Bretschneider im Lexicon angeführten Stelle bei Justin Dial. c. Tryphone c. 61 findet sie sich. Da heisst es vom Logos, er werde verschieden genannt, ποτὲ δὲ νόος, ποτὲ δὲ σοφία, ποτὲ δὲ ἄγγελος, ποτὲ δὲ θεός. Dies letztere geschieht also bereits hier im Römerbrief, und hierin erkennen wir ein Moment mehr, das die paulinische Christologie der späteren Zeit zuweist. Christus, der über sie alle ist, Gott gelobet in Ewigkeit — so spricht kein Zeuge aus dem ersten Jahrhundert, dieses Wort lässt sich nur in der nachapostolischen Zeit begreifen. Nicht einmal in dem übrigen Inhalt der Hauptbriefe findet es eine Parallele und es steht also auch in diesen vereinzelt da, wie denen zuzugeben ist, die an ihm von jeher Anstoss genommen haben. Aber das Stück Röm. 9—11 steht auch sonst isolirt da, es hat eine andere Art als der erste Theil 1—8 und der dritte 12—14 des Römerbriefes, es ist durchweg in etwas gröberer Manier gehalten, namentlich auch in seiner gar zu äusserlichen Schriftbenutzung. Es mag eines der späteren von den Stücken sein, aus denen



die Hauptbriefe, wie sich noch zeigen wird, sich zusammensetzen.

Somit ist auch die Christologie, und im Besondern die Aussage Röm. 9, 5 eines der Merkmale, die für die spätere Abfassungszeit der paulinischen Hauptbriefe sprechen. Es fragt sich nun noch, ist eine solche spätere Abfassungszeit nach dem was wir sonst wissen möglich? Sind die Hauptbriefe nicht schon im ersten Jahrhundert so sicher bezeugt, dass ihre Abfassung durch Paulus ausser allem Zweifel steht? Diese Frage bedarf einer besonderen Untersuchung.

---

### **Fünftes Kapitel.**

#### **Die äusseren Zeugnisse.**

Die Frage nach den äusseren Zeugnissen, durch welche die Existenz der paulinischen Hauptbriefe erwiesen werden kann, ist selbstverständlich eine der wichtigsten von denen, die im Verlauf einer kritischen Untersuchung, wie wir sie unternommen haben, aufgeworfen werden müssen. Unsre Gründe für die spätere Abfassungszeit der paulinischen Hauptbriefe möchten sonst noch so überzeugend sein, ein einziges sicheres Zeugniß dafür, dass diese Briefe bereits im ersten Jahrhundert existirt haben, würde sie alle umstossen. Denn gegen ein wirkliches Document, das dies beweisen würde, könnte natürlich die innere Kritik nicht aufkommen. Es ist also nothwendig, mit allem Ernste dieser Frage in's Auge zu sehen, gleichviel ob das Resultat ein uns erwünschtes werde oder nicht. Auf der andern Seite darf aber auch verlangt werden, dass nur wirkliche, haltbare Zeugnisse zum Beweis in's Feld geführt werden und die allgemeine Berufung auf die „einstimmige kirchliche Ueberlieferung“ als das behandelt werde, was sie werth ist. In der Schätzung dieser kirchlichen Ueberlieferung geht man gewöhnlich viel zu weit, und auch wissenschaftliche Theologen, die es doch besser

wissen könnten, reden immer wieder gern von diesem ehrwürdigen Zeugniß des kirchlichen Alterthums. Das ist doch nichts anderes als die Berufung auf Zeugen, die weder alt, noch unbefangen, noch urtheilsfähig genug sind, um die Sache zu entscheiden. Wenn man fragt, wer denn die Zeugen dieser einstimmigen Ueberlieferung des kirchlichen Alterthums seien, so erhält man in der Regel die Antwort: Irenäus, Tertullian, Clemens Alexandrinus und solche Männer. Diese alle gehören aber erst dem Ende des zweiten oder dem Anfang des dritten Jahrhunderts an, und ihr Zeugniß ist also schon viel zu spät, — um von allem andern zu schweigen — um das in solchen Fragen erforderliche Gewicht haben zu können. Mit vollem Recht hat Schmiedel<sup>1)</sup> bemerkt: „es gilt, den unendlich oft wiederholten Satz, diese oder jene neutestamentliche Schrift sei bezeugt schon von (beispielsweise) Irenäus, Tertullian und Clemens Alexandrinus, dahin abzuändern, dass sie erst von diesen Mönnern bezeugt sei“. Mit Irenäus beginnt ja in der That die Periode der festen Kanonbildung, von ihm an findet man fast sämtliche Schriften des neuen Testaments nicht nur bezeugt, sondern als inspirirte und kirchlich gebrauchte Schriften der Apostel und apostolischer Männer für die Bestimmung des Christlichen massgebend angesehen. Aber weil diese Männer eine Schrift diesem oder jenem Apostel zuschreiben, darum ist sie noch lange nicht durch äussere Zeugnisse als authentisch erwiesen. Bei einem Zwischenraum von mehr als hundert Jahren steht ihnen unmittelbare Kunde nicht zur Seite, und mittelbare ist immer unsicher und dem Zweifel ausgesetzt, besonders in einem Zeitalter, in welchem die Kritiklosigkeit allgemein war und die Pseudonymität so zu sagen die Grundregel der literarischen Production auf religiösem Gebiete bildete. Man muss sich also nur nicht verblüffen lassen. Auf den ersten Blick scheint das „einstimmige Zeugniß des kirchlichen Alterthums“ eine sehr ansehnliche Grösse zu sein, sieht man aber näher zu, so schrumpft sie mehr und mehr zusammen, und am Ende ergibt sich, dass sie

<sup>1)</sup> Artikel Kanon in Ersch und Gruber's Encyclop. S. 330, angeführt bei Holtzmann, Einleitung 2. Aufl. S. 216.

nichts weiter ist, als die in katholisch-kirchlichen Kreisen geltende Meinung, wie sie in den letzten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts sich gebildet hatte. Dass aber auf diese nicht viel zu geben ist, sollte einem Protestanten schon durch die Lehre seiner Kirche bekannt sein. Wenn also auch noch so viel „kirchliches Alterthum“ die Abfassung dieser oder jener Schrift durch diesen oder jenen Apostel behauptet, so ist das zunächst nur ein Urtheil, von dem untersucht werden muss, ob es aus historischer Kunde oder aus dogmatischen Interessen fliesst, und wenn ersteres, ob die Kunde aus guten Quellen geschöpft ist, die bis zur Thatsache selbst hinaufreichen. Erst wenn sich dies nach den Grundsätzen der historischen Forschung mit genügender Sicherheit ergeben hat, kann ein solches Zeugniß als massgebend angesehen werden. Daher werden wir uns in unserm Falle durch die, natürlich sehr bald zu Stande gekommene kirchliche Tradition von der Abfassung der Hauptbriefe durch Paulus nicht beirren lassen. Wir wissen ja, dass die nämliche Tradition mit ebenso grosser Bestimmtheit nicht nur diese, sondern auch alle andern paulinischen Briefe, mit einziger Ausnahme etwa des Hebräerbriefes, dem Apostel zugeschrieben hat. Wer sich an diese Tradition für gebunden erachtet, der mag ihr dann auch in Betreff der kleineren paulinischen Briefe gehorsam bleiben und diese alle auch annehmen. Wer aber letzteres nicht thut — und in diesem Falle ist ja in Betreff eines oder des andern der kleineren Briefe jeder Forscher auf diesem Gebiete, der nicht durch Dick und Dünn mit den Apologeten geht — der darf auch der Tradition über die Hauptbriefe nicht zu viel Gewicht beilegen. Für uns beweist sie zunächst, wie schon gesagt, nur die Meinung, die zur Zeit ihrer ersten Vertreter sich in kirchlichen Kreisen gebildet hatte, ob diese Meinung aber richtig war oder nicht, das muss erst die Untersuchung lehren.

Etwas anderes ist es dagegen mit der Frage, ob durch äussere Zeugnisse die Existenz einer Schrift von einem gewissen Zeitpunkt an sicher gestellt werden kann, abgesehen davon, ob das mit diesen Zeugnissen verbundene Urtheil über den Verfasser berechtigt sei,

oder nicht. Da ist einfach zuzugeben, dass wenn sich ein Zeugniß findet, aus dem das Vorhandensein einer neutestamentlichen Schrift zu der Zeit welcher es angehört sich ergibt, alle Zweifelsgründe schweigen zu müssen. Aber auch in diesem Falle ist zu verlangen, 1. dass das Zeugniß selbst sicher und deutlich genug auf die fragliche Schrift sich beziehe, und 2. dass die als Beweisstück dienende Schrift selbst ihrem Alter nach sicher bestimmbar sei. Erst wenn diese beiden Kriterien zutreffen, kann von einem wirklichen beweisenden äusseren Zeugniß die Rede sein. In Beziehung auf den ersten der beiden aufgestellten Punkte ist nun klar, dass eine blosser Aehnlichkeit in Gedanken und Ausdruck zwar nicht zu vernachlässigen, aber doch sorgfältig zu prüfen ist, ob sie nicht etwa nur täuschender Schein sei. Schon besser steht es mit einer wörtlich übereinstimmenden Stelle und noch besser mit einem förmlichen, den Namen und Verfasser der Schrift nennenden Citat. Was den zweiten Punkt angeht, so besitzen wir datirte Schriften aus dem christlichen Alterthume kaum, sicher datirbare auch sehr wenige, sodass wir bei den meisten auf Schlüsse aus den vorliegenden Indicien angewiesen sind, die natürlich immer etwas Unsicheres an sich haben. Ziehen wir nun in Betracht, dass zur absoluten Gewissheit das Zusammentreffen der beiden Erfordernisse nöthig ist, so wird es begreiflich, dass mit solchen äusseren Zeugnissen viel weniger ausgerichtet werden kann, als man denkt, indem in der Regel das eine oder das andere zu wünschen übrig lässt.

Auf unsern bestimmten Fall angewandt müssen wir uns also die Frage so stellen: seit welcher Zeit findet sich in andern literarischen Documenten des Urehrenthums Bekanntschaft mit den paulinischen Hauptbriefen? Hierbei brauchen wir nicht im Einzelnen einzugehen auf das Zeugniß, das innerhalb unseres neuen Testaments selbst vorliegt. Denn wenn da auch Bekanntschaft mit den paulinischen Hauptbriefen sich natürlich zur Genüge nachweisen lässt, so stehen dafür die Schriften, die diese Bekanntschaft zeigen, selber nicht sicher genug da in Bezug auf ihre Abfassungszeit, um hierbei von entscheidendem Gewicht sein zu können.

Wären z. B. das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte von den Hauptbriefen abhängig, wie man dies in der Regel annimmt, so würden diese allerdings wohl noch dem ersten Jahrhundert angehören müssen. Denn viel später als in den Anfang des zweiten Jahrhunderts wird man die Lukasschriften nicht ansetzen dürfen, und somit müssten die Hauptbriefe dem ersten angehören. Nach unsern oben dargelegten Ergebnissen aber sind umgekehrt wenigstens dem Verf. des Galaterbriefes bereits die Lukasschriften bekannt, und damit ist ausgesprochen, dass dieser Brief, dem die anderen um wenig vorangehen, erst dem zweiten Jahrhundert angehören kann. Denn dass die Lukasschriften in diese Zeit fallen, geht nicht nur aus ihrem Verhältniss zu den beiden andern synoptischen Evangelien, sondern namentlich auch daraus hervor, dass sie die Werke des jüdischen Geschichtschreibers Flavius Josephus kennen und benutzen. Diese Beobachtung, die durch die Untersuchungen von Holtzmann, Krenkel, Hausrath, Keim u. A.<sup>1)</sup> genügend sicher gestellt ist, bietet einen festen Punkt zur Bestimmung der literarischen Verhältnisse auch unsrer neutestamentlichen Schriften, der bei dem Mangel an anderweitigen sichern Daten um so werthvoller wird. Danach können wir also diese Lukasschriften zum Ausgangspunkte nehmen. Zum Theil mit ihnen gleichzeitig oder etwas früher, zum Theil aber etwas später — letzteres gilt insbesondere in Betreff des Galaterbriefes — ist der Ursprung der paulinischen Hauptbriefe anzusetzen. Auf sie folgen die kleineren paulinischen Briefe, deren Abhängigkeit von den Hauptbriefen ihnen deutlich genug auf die Stirn geschrieben ist; selbst die Thessalonicherbriefe machen

<sup>1)</sup> Holtzmann, in Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1873 S. 85—93, 1877 S. 535—549, 1880 S. 121—125. — Krenkel, ebenda 1873 S. 441—444. — Hausrath, neutest. Zeitgeschichte, 1. Aufl. 1874. III S. 424 ff. — Keim, aus dem Urchristenthum 1878, S. 1—27. — Dagegen namentlich Schürer, bei Hilgenfeld 1876 S. 574—582 und Nösgen, Stud. und Krit. 1879 S. 521—540. — Die eigene Prüfung dieser Frage hat mir die volle Bestätigung und Weiterführung der von Holtzmann aufgestellten Ansicht ergeben. Ich zähle im Lukasevangelium und in der Apg. zusammen etwa 40 Stellen, aus denen sich Bekanntschaft mit Josephus mehr oder weniger sicher ergibt.

davon keine Ausnahme. Den Schluss dieser Reihe bilden die Pastoralbriefe, was als ziemlich allgemein angenommen gelten kann. In Betreff der übrigen neutestamentlichen Briefe halte ich dafür, dass sie die paulinischen Hauptbriefe gleichfalls voraussetzen und habe gegen die Stellung, welche die Tübingerschule ihnen angewiesen hat, nichts Wesentliches einzuwenden, so dass auch Jakobus- und erster Petrusbrief nicht als vor- sondern als nachpaulinisch anzusetzen sein werden, während die johanneischen Briefe durch ihre Verwandtschaft mit dem Evangelium sich von selbst bestimmen und Judas- und zweiter Petrusbrief als die letzten Erzeugnisse dieser Art erscheinen, die in unsern neutestamentlichen Kanon Aufnahme gefunden haben. Zweifelhaft bleibt einzig der Hebräerbrief. In seiner jetzigen Gestalt zwar leidet es meiner Ansicht nach keinen Zweifel, dass er in der Art der paulinischen Briefe abgefasst ist und sich namentlich durch seinen Schluss und die Erwähnung des Timotheus (13, 23) den Gefangenschaftsbriefen anreicht. Aber es fragt sich, ob diese Briefform nicht erst später hinzugekommen ist, indem eine ursprünglich rein abhandelnde Ausführung zu einem Briefe umgegossen wurde. Mit den paulinischen Hauptbriefen sind allerdings auch im Kerne des Hebräerbriefes deutliche Berührungen vorhanden, so die Vermittlung der Gesetzgebung durch Engel, 2, 2 vgl. Gal. 3, 19, die Ausdrücke στοιχεῖα 5, 12 vgl. Gal. 4, 9 und ὑποστίγων 9, 5 vgl. Röm. 3, 25, das Bild von Milch und fester Speise 5, 12. 13 vgl. I Cor. 3, 2, das Citat aus Deut. 32, 35 in der von LXX abweichenden Form 10. 30 vgl. Röm. 12, 19. Aber die Bedeutung dieser Ausdrücke ist meist im Hebräerbrief eine ganz andere als in den paulinischen Hauptbriefen, und das umgekehrte Verhältniss der Abhängigkeit ist nicht völlig ausgeschlossen. So erklärt denn auch Scholten<sup>1)</sup>: „Dass der Verfasser die paulinischen Briefe gelesen habe, erhellt nicht mit völliger Sicherheit.“ Dieser Punkt ist also noch weiterer Untersuchung vorzubehalten. Aber auch dann, wenn der Hebräerbrief die Paulusbriefe voraussetzt, wie

<sup>1)</sup> Historisch-kritische Bijdragen, S. 95.



Holtzmann<sup>1)</sup> und viele Andere annehmen und auch mir wahrscheinlicher ist, so geht daraus nicht hervor, dass diese dem ersten Jahrhundert angehören müssen. Denn der Hebräerbrief ist schon lange nicht mehr als ein sicheres Document dieser Periode allgemein anerkannt, das Argument, er müsse vor 70 geschrieben sein, weil er das Bestehen des Tempelcultus voraussetze, ist hinfällig geworden, seitdem man erkannt hat, dass nicht der wirkliche Tempel sondern das ideale Schriftbild der Stiftshütte dem Verf. überall vorschwebt, und dass die *Präsentia*, in denen von diesen Dingen geredet wird, als „*Präsentia der Vorschrift*“ genommen werden müssen. Damit ist dieser Brief selber als Erzeugniß des ersten Jahrhunderts fraglich geworden und erhält den terminus ad quem seiner Abfassungszeit erst durch den Barnabas- und ersten Clemensbrief, von denen noch die Rede sein wird.

Was endlich die Apokalypse betrifft, so würde sie zwar nach der von der kritischen Schule früher allgemein vertretenen Ansicht die paulinischen Hauptbriefe voraussetzen, wenn es richtig wäre, dass ihre sieben Sendschreiben gegen die paulinische Richtung polemisiren oder gar, dass der Pseudoprophet 13, 11 ff. auf den Apostel Paulus selbst und seine Lehre und Anhang gemünzt wäre, wie Volkmar<sup>2)</sup> angenommen hat. Aber diese Auffassung ist neuerdings immer unwahrscheinlicher geworden, indem nach Völter<sup>3)</sup> u. A. gerade die sieben Sendschreiben das späteste Stück der Apokalypse bilden, wie auch Andere<sup>4)</sup> jetzt annehmen. Dann aber fallen alle bisherigen Aufstellungen über das Verhältniss zu den übrigen neutestamentlichen Schriften dahin und bedarf die ganze Frage einer gründlichen Revision. Es ist also mit der Apokalypse einstweilen für das Dasein der paulinischen Hauptbriefe im ersten Jahrhundert nichts zu beweisen. Und dies gilt ebenso von den zuvor besprochenen neutestamentlichen Briefen, die ihrer Abfassungszeit nach noch so wenig feststehen, dass aus ihnen nichts bestimmtes

<sup>1)</sup> Lehrbuch der neutest. Einleitung, 2. Aufl. S. 332.

<sup>2)</sup> Commentar zur Offenbarung Johannes S. 205 ff.

<sup>3)</sup> Die Entstehung der Apokalypse, 2. Aufl. S. 170 ff.

<sup>4)</sup> S. Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter S. 510. Pfeiderer, Urchristenthum S. 318 ff. Vischer, Die Offenb. Joh. S. 34.

zu entnehmen ist. Ihre Stellung wird vielmehr erst durch die Ansetzung der Hauptbriefe bestimmt werden, sodass da vorläufig noch Alles in der Schwebe gelassen werden muss. Innerhalb des neuen Testaments wird also ein äusseres Zeugniß für das frühe Dasein der paulinischen Hauptbriefe nicht gefunden werden können.

Wir wenden uns deshalb zu der ausserhalb des Kanons stehenden altchristlichen Literatur, und zwar in erster Linie zu den Schriften der sog. apostolischen Väter.

#### 1. Der erste Brief des Clemens.

Die wichtigste unter diesen Schriften ist jedenfalls der sog. erste Brief des Clemens Romanus an die Korinther. In ihm findet sich mit völliger Bestimmtheit ein Zeugniß für die Existenz zweier der paulinischen Hauptbriefe nicht nur, sondern auch für ihre bereits damals vorhandene Geltung als Briefe von des Apostels eigener Hand, nämlich für den ersten Korinther- und den Römerbrief. Unser Brief enthält neben manchen andern deutlichen Berührungen 1) eine wörtliche Entlehnung aus dem Römerbrief und 2) eine ausdrückliche Anführung des ersten Korintherbriefes unter Nennung des Verfassers. Die Entlehnung steht Cap. 35, 5<sup>1)</sup>, wo der Verf. die Frage aufwirft, wie man dazu gelangen könne, die verheissenen Gottesgüter einst zu erhalten, und antwortet mit der Ermahnung, das Gottwohlgefällige zu suchen und alles Böse abzuliegen: ἀπορρίψαντες ἀπ' ἑαυτῶν πᾶσαν ἀδικίαν καὶ ἀνομίαν, πλεονεξίαν, ἔρις, κακότητις τε καὶ ὀδύς, ψιθυρισμούς τε καὶ καταλαλίας, θεοστυγίαν, ὑπερηφανίαν τε καὶ ἀλαζονείαν, κενδοδοξίαν τε καὶ ἀφιλοξενίαν. Dies ist mutatis mutandis die Aufzählung der Laster des Heidenthums, wie sie Röm. 1, 29—32 sich findet, wo besonders die Uebereinstimmung in der Reihenfolge unmöglich zufällig sein kann: πληρωμένους πάσῃ ἀδικίᾳ, πονηρίᾳ, κακίᾳ, πλεονεξίᾳ, μεστὸς φθόνου, φόβου, ἔριδος, ὀδύς, κακότητις, ψιθυριστὰς, καταλάλους, θεοστυγεῖς, ὕβριστὰς, ὑπερηφάνους, ἀλαζόνας κ. τ. λ. Die Anführung sodann findet

<sup>1)</sup> Der Text dieses und der folgenden Citate nach der Ausgabe der apostolischen Väter von v. Gebhardt, Harnack und Zahn, 1875—78.

sich cap. 47, 1 ff.: ἀναλάβετε τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου. τί πρῶτον ὑμῖν ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἔγραψεν· ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν ὑμῖν περὶ ἐαυτοῦ τε καὶ Κηφᾶ τε καὶ Ἀπολλῶ, διὰ τὸ καὶ τότε προσκλίσαις ὑμᾶς πεποιθῆσθαι. Da wird also auf das I Cor. 1, 12 behandelte Thema der Spaltungen in der korinthischen Gemeinde Bezug genommen, indem jeder sagt: ἐγὼ μὲν εἰμι Παύλου, ἐγὼ δὲ Ἀπολλῶ, ἐγὼ δὲ Κηφᾶ. Nach diesen beiden Proben ist es wohl unnöthig, auf die zahlreichen anderen Spuren von Kenntniss der Hauptbriefe noch einzugehen und zu constatiren, dass

I Clemens ad. Cor. 32, 2 = Röm. 9, 5

„ „ 34, 8 = I Cor. 2, 9

„ „ 37, 5 = I Cor. 12, 12 ff.

„ „ 49 = I Cor. 13.

„ „ 61, 1 = Röm. 13, 1

ganz deutliche Zeugnisse von Bekanntschaft des Verfassers mit den paulinischen Hauptbriefen darbieten, denn schon jene ersteren geben Alles was man in solchen Fragen nur von Gewissheit verlangen kann und stellen die Sache ausser allen Zweifel.

Es ist also sicher, dass zur Zeit, als der erste Clemensbrief geschrieben wurde, die paulinischen Hauptbriefe oder genauer der Römer- und der erste Korintherbrief nicht blos bekannt sondern auch anerkannt waren und als Schreiben des Apostels Autorität genossen. Welches ist nun aber diese Zeit? Aus dem ersten Clemensbrief selbst kann sie nicht ohne Weiteres entnommen werden, da er keinen ganz bestimmten Anhaltspunkt dazu giebt, sie muss vielmehr durch Combination erschlossen werden.

Die Ansicht der meisten Gelehrten geht heutzutage dahin, dass der Brief in den letzten Jahren des ersten Jahrhunderts, wahrscheinlich unter Domitian geschrieben sei. So urtheilen namentlich, gestützt auf die ältere Abhandlung von Lipsius<sup>1)</sup>, die neuesten Herausgeber des Clemensbriefes, v. Gebhardt und Harnack<sup>2)</sup> in den Prolegomenen, wo auch die Vertreter dieser Ansicht sich vollstän-

<sup>1)</sup> de Clementis Romani ad Corinthios epistula prima, Lipsiae 1853.

<sup>2)</sup> Bd. I. S. LIX. LX ihrer Ausgabe der apostol. Väter.

dig verzeichnet finden. Die Gründe dafür sind: die noch ziemlich einfachen kirchlichen Verfassungsverhältnisse, die Unberührtheit des Briefes von der Gnosis, die Beziehung der in ihm geschilderten Leiden der römischen Gemeinde auf die Domitianische Verfolgung und einige Stellen, die voraussetzen, dass noch Zeitgenossen der Apostel und von ihnen eingesetzte Presbyter damals am Leben waren. Diese Gründe sind jedoch nicht zwingend. Einige von ihnen hat schon Volkmar<sup>1)</sup> treffend widerlegt, und es liesse sich noch mehr dagegen sagen. Die einfacheren Verfassungsverhältnisse bestehen darin, dass von Episkopen und Diakonen geredet wird, noch nicht von einem „Episkopos“ im späteren Sinne. Aber das begegnet auch noch in der Lehre der Zwölf Apostel und in neutestamentlichen Schriften wie Philipper- und I Petrusbrief, die von Manchen auch in's zweite Jahrhundert gesetzt werden. Eine starke kirchliche Autorität verlangt der ganze Brief, und weiss auch bereits, dass Streit ist ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς (44, 1), er plädirt für die Unabsetzbarkeit der kirchlichen Beamten (44, 4) und tadelt die Korinther, dass bei ihnen bewährte Vorsteher ohne Grund abgesetzt worden seien. Dass die Gnosis zur Zeit des Briefes im Abendlande noch nicht hervorgetreten sei, ist ebenfalls schwerlich zu erweisen. Richtig ist nur, dass eine eingehende Polemik gegen gnostische Ansichten nicht vorhanden ist, zuviel behauptet ist es dagegen, wenn v. Gebhardt und Harnack sagen, dass nirgends Leute widerlegt werden, die anders lehren. Allerdings werden die Friedensstörer in Korinth von dem Gesichtspunkte der kirchlichen Ordnung aus bekämpft, aber ihre Unbotmässigkeit kann doch schwerlich in blossen Charakterfehlern ihren Ursprung gehabt haben, sie wird vielmehr wie gewöhnlich von abweichenden Anschauungen ausgegangen sein, worauf das c. 47 angezogene Beispiel der Parteien des paulinischen ersten Korintherbriefes deutlich genug hinweist. Wenn es da heisst, dass Paulus, Kephas, Apollos doch wenigstens noch bezeugte Apostel oder apostolische Männer gewesen

<sup>1)</sup> In der sehr bemerkenswerthen Abhandlung über Clemens von Rom und die nächste Folgezeit, Tübinger theol. Jahrbücher 1856, S. 287—369.

seien, während jetzt die Gemeinde wegen einer oder zweier Personen — unbekannter Grössen — sich gegen die Presbyter erhebe, so liegt doch darin, dass auch wieder, wie damals, Parteiungen und Parteinamen, die verschiedene Standpunkte bezeichneten, sich eingeknistet hatten. Und diese Schwierigkeiten müssen nicht nur in Korinth, sondern auch in Rom sich gezeigt haben, denn nach 7, 1 liegt auch der römischen Gemeinde dieselbe Gefahr und derselbe Kampf vor. Was endlich die Domitianische Christenverfolgung anbelangt, so liegt diese Sache überhaupt noch zu sehr im Dunkeln, als dass man daraus viel schliessen könnte. Von einer solchen Verfolgung sprechen erst spätere christliche Schriftsteller, während man aus Dio Cassius nur erfährt, dass Flavius Clemens, ein Vetter des Kaisers, wegen Atheismus und Abirrung zu jüdischer Lebensweise hingerichtet wurde. Hört man nur die römischen Quellen, so hat man gar keine Christenverfolgung unter Domitian, hört man die christlichen, so geht diese Verfolgung weit über Rom hinaus, da nach Hegesipp auch die Enkel des Judas als Verwandte Christi aus Palästina nach Rom beschieden und verhört wurden, und nach Eusebius, vielleicht auch schon Irenäus, damals der Apostel Johannes nach Patmos verbannt wurde<sup>1)</sup>. In diesem Falle kann man dann nicht sagen, nur Rom sei von der Heimsuchung betroffen worden, und die Analogie mit der Schilderung unsres Briefes fällt dahin. Uebrigens ist es nur die Schilderung cap. 1 die voraussetzt, in Rom habe die Verfolgung gewüthet und deswegen sei die Gemeinde erst später dazu gekommen, der korinthischen beizuspringen, in deren Mitte Zerwürfnisse ausgebrochen waren. Was man weiter von Verfolgungen hört, cap. 5 und 6, ist so allgemein und rhetorisch gehalten, dass man nach den Beispielen der Apostel Petrus und Paulus auf keine bestimmten Vorgänge mehr hingewiesen wird, es heisst dann nur ganz im Grossen: auch eine grosse Menge Auserwählte, ja auch Frauen haben durch die Macht der bösen Leidenschaft den Tod erleiden müssen. Bei den

<sup>1)</sup> Eusebius hist. eccl. III. cap. 17–20.

Danaiden und Dirken (6, 2) an die Opfer der neronischen Verfolgung zu denken, hat man keinen besondern Anlass. Worin die Qual der christlichen Danaiden bestand, hat überhaupt noch Niemand sagen können, und wie eine Dirke ist erst viel später die Märtyrerin Blandina gestorben, die in ein Netz gebunden von den Hörnern eines wüthenden Stieres den Tod erlitt (Eusebius K. G. V. 1. 56).

Man sieht daraus, dass der ganze Kampfplatz, auf dem hier gestritten wird, ein unsicherer Boden ist, dass die Indicien in dem Briefe selbst nicht genau genug sind, um eine sichere Zeitbestimmung ohne Zuhülfenahme anderer Momente zu gestatten. Die Zeit Domitians zu bevorzugen, ist man namentlich auch deswegen immer wieder geneigt, weil der Clemens Romanus, dem in der Kirche der Brief später zugeschrieben wird, derselben angehört. Dass er aber Verfasser des Briefes sei, wird auch von den Anhängern dieser Zeitbestimmung nicht mehr behauptet, der Brief giebt sich ja in der Adresse deutlich als ein Schreiben der Gemeinde zu Rom an diejenige zu Korinth zu erkennen und hat auch nichts persönliches an sich. Die Beziehung auf den Clemens Romanus ist nur eine spätere Meinung aus der Zeit, wo um diesen Namen eine ganze Literatur sich sammelte, und eine erste Spur davon findet sich vielleicht in der Stelle des Hermas (Vis. II. 4, 3) wo ein Clemens erwähnt wird, dem es aufgetragen ist, die Correspondenz mit auswärtigen Gemeinden zu besorgen. Als ein Muster solcher Correspondenz wird damals eben unser Brief angesehen worden sein. Dann aber gehört er eben in die Nähe des Hermas, lange nach der Zeit Domitians. Bei diesem Stand der Sache darf es denn nicht verwundern, wenn andere Gelehrte zu einer andern, viel spätern Ansetzung des Clemensbriefes gelangt sind. Volkmar, in seiner bereits erwähnten Abhandlung setzt ihn um das Jahr 125, und ihm haben Baur, Schwegler, Zeller, Holtzmann und viele Andere<sup>1)</sup> im Wesentlichen beigestimmt. Hausrath<sup>2)</sup> findet sogar, der Brief

<sup>1)</sup> Die betr. Schriften verzeichnet die Ausgabe von Gebhardt u. Harnack, S. LVIII.

<sup>2)</sup> Neutest. Zeitgesch. 1. Aufl. III. S. 99 Anm. 5.



sei „zum mindesten nach Trajan abgefasst“. Neuestens hat auch Loman<sup>1)</sup> diesen Punkt einer kurzen Erörterung unterzogen, mit dem Resultat, dass die Volkmar'sche Ansetzung des Briefes auf c. 125 noch zu früh ist und bis gegen 150 herabgegangen werden muss. In diesem Falle ist natürlich das Zeugniß des Briefes für die paulinischen Hauptbriefe nicht im Stande, dieselben im ersten Jahrhundert festzuhalten.

Da die Indicien im Briefe selbst nicht ausreichen, um ihm seine Zeit genau anzuweisen, wird es am besten sein, wenn die ganze Frage auf einen andern Boden gestellt wird. Welche neutestamentlichen Schriften kennt unser Brief ausser den paulinischen Hauptbriefen und von wo an ist sein Vorkommen in der kirchlichen Literatur selbst bezeugt? Die Beantwortung dieser Frage wird uns hoffentlich zu bestimmteren Resultaten führen.

Von neutestamentlichen Schriften redet I Clemens ad Cor. mit Ausnahme des paulinischen Briefes an die Korinther nirgends, aber so gut wie aus den benutzten Stellen die Kenntniß des Römerbriefes hervorgeht, kann sich auch eine Kenntniß anderer Schriften des neuen Testaments aus ihrer Benutzung ergeben. Was zunächst die Evangelien betrifft, so citirt der Brief mehrfach Worte Jesu (13, 2. 46, 8) und zwar in einer Form, die keinem unsrer synoptischen Texte ganz entspricht, sondern sich als eine aus der Erinnerung fließende Combination derselben und zwar mit Einschluss des Lukas darstellt<sup>2)</sup>. Lukas aber ist nicht vor Anfang des zweiten Jahrhunderts zu setzen. Von Briefen ist der Hebräerbrief mit Sicherheit benutzt, und zwar sehr ausgiebig, wie man allgemein zugiebt. Namentlich cap. 36 benutzt Hebr. 1 ganz unverkennbar. Auch die Benutzung des ersten Petrusbriefes ist unzweifelhaft. Der Spruch: ἀγάπη καὶ ὁπότε πληθὺς ἀμαρτιῶν 49, 5 ist wörtlich gleich mit I Petri 4, 8, während das zu Grunde liegende Wort Prov. 10, 12 in der alexandrinischen Uebersetzung ganz anders lautet, und das lange Citat, das 22, 2—6 aus Ps. 34, 12—18 angeführt wird, findet

<sup>1)</sup> theologisch Tijdschrift 1883, S. 14—25.

<sup>2)</sup> S. Volkmar, Ursprung unserer Evangelien S. 64. 137.

sich auch 1 Petri 3, 10—12. Der erste Petrusbrief aber wird unseres Erachtens mit Recht der Zeit des Trajan oder der Folgezeit zugewiesen, da die Schilderung der Christenverfolgung 4, 15. 16 mit dem was Plinius (Epist. X. 97) in seinem Brief an diesen Kaiser schreibt, auffallend übereinstimmt.

Danach wird die Ansetzung des ersten Clemensbriefes auf 125 oder später immer wahrscheinlicher. Zur völligen Gewissheit würde sie, wenn die von Volkmar in der mehrerwähnten Abhandlung und in seinem Handbuch zu den alttestamentlichen Apokryphen 1860 gegebene Datirung des Buches Judith sich bewähren sollte. Dieses Buch ist dem Verf. unsres Briefes wohlbekannt, indem er 55, 4. 5 die Judith und ihre That neben der Esther als Muster und leuchtendes Beispiel aufstellt. Von der Existenz des Judithbuches giebt aber diese Stelle die erste Kunde die überhaupt auf uns gekommen ist, so dass es nicht so unwahrscheinlich wird, das Buch sei nicht lange vor seiner Abfassung entstanden. Schon Hitzig<sup>1)</sup> hat das Judithbuch für ein jüdisches Produkt der nachchristlichen Zeit erklärt, und die feste Stadt Bethulia, welche von Holofernes belagert wird, mit dem Bether oder Bittler zusammengebracht, welches die Römer im Barkochbakriege belagerten und eroberten. Volkmar geht etwas weiter zurück und denkt an den Krieg, den unter Trajan im Jahre 118 Lusius Quietus gegen die Juden geführt haben soll. Seine Ansicht hat den Beifall von Baur, Hausrath u. A. gefunden, freilich aber auch erheblichen Widerspruch durch Hilgenfeld, Lipsius und Fritzsche<sup>2)</sup>. Wer Recht hat, kann hier nicht eingehend untersucht werden, jedenfalls aber ist es merkwürdig, dass dieses populäre Judithbuch uns weder von Philo noch von Josephus, sondern erst durch den Clemensbrief als vorhanden bezeugt wird, und dies allein schon weist auf ein spätes Entstehungsdatum hin.

<sup>1)</sup> Johannes Marcus S. 165.

<sup>2)</sup> Die betr. Schriften verzeichnet die Ausgabe von v. Gebhardt und Harnack S. LVIII, worauf der Kürze wegen verwiesen wird. Die bedeutendste Gegenschrift ist die von Lipsius, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1859.

Führen diese Merkmale für unsern Clemensbrief ziemlich tief in das zweite Jahrhundert hinab, so ist andererseits noch zu erwägen, wie frühe dessen Vorhandensein durch andere Schriften bezeugt wird. Hier kommen wesentlich drei Zeugnisse in Betracht, nämlich diejenigen des Hegesippus, des Dionysius von Korinth und des Irenäus.

Das des Hegesippus ist uns nicht unmittelbar, sondern nur durch Eusebius erhalten, der aus der verlorenen Schrift des palästiniensischen Verfechters der Tradition mehrfach Auszüge gibt. Die hier einschlagende Stelle ist K. G. IV. 22, 1—3. „Hegesipp nun hat in den auf uns gekommenen fünf Büchern seiner Erinnerungen ein sehr reichliches Zeugniß seiner Ansichten hinterlassen. Er meldet da, wie er auf seiner Reise nach Rom mit sehr vielen Bischöfen zusammengekommen sei und von ihnen allen dieselbe Lehre empfangen habe. Darauf sagt er einiges über den Brief des Clemens an die Korinther und fügt hinzu: und es blieb die Gemeinde der Korinther in der rechten Lehre bis Primus in Korinth Bischof wurde; mit ihnen bin ich zusammengewesen als ich nach Rom fuhr und ich verweilte bei den Korinthern längere Zeit hindurch, während welcher wir uns der rechten Lehre getrösteten, nachdem ich aber nach Rom gekommen war, verfolgte ich die Succession bis zu Aniket, dessen Diakon Eleutheros war. Dem Aniket folgte Soter, diesem Eleutheros. In jeder nachfolgenden Succession und in jeder Stadt aber verhält man sich so, wie das Gesetz gebietet und die Propheten und der Herr<sup>1)</sup>). In dieser Stelle erwähnte also Hegesipp

<sup>1)</sup> Der Text lautet nach Dindorf: ὁ μὲν οὖν Ἡγήσιππος ἐν πέντε τοῖς εἰς ἡμᾶς ἐλθούσιν ὑπομνήμασι τῆς ἰδίας γνώμης πληρεστάτην μνήμην καταλέλοιπεν, ἐν οἷς δηλοῖ ὡς πλείστοις ἐπισκόποις συρμίζειν, ἀποδημίαν σταυράμενος μέχρι Ῥώμης, καὶ ὡς ὅτι τὴν αὐτὴν παρὰ πάντων παραλήψε διδασκαλίαν. ἀκούσαι γέ τοι πάρεστι μετὰ τινα περὶ τῆς Κλήμεντος πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῆς αὐτῷ εἰρημένα ἐπιλέγοντος ταῦτα· καὶ ἐπέμενεν ἡ ἐκκλησία ἡ Κορινθίων ἐν τῷ ὀρθῷ λόγῳ μέχρι Ἡρίμου ἐπισκοπεύοντος ἐν Κορίνθῳ· οἷς συνέμιξα πλέον εἰς Ῥώμην, καὶ συνδιέτρεψα τοῖς Κορινθίοις ἡμέρας ἱκανάς, ἐν αἷς συνανειπάμην τῷ ὀρθῷ λόγῳ. γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ διὰ πολλὴν ἐποιήσάμην μέχρις Ἀνικητοῦ. οὗ διάκονος ἦν Ἐλεούθερος, καὶ παρὰ Ἀνικητοῦ διαδέχεται Σωτὴρ μετ' ὃν Ἐλεούθερος. ἐν ἐκάστῃ δὲ διαδοχῇ καὶ ἐν ἐκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προσφῆται καὶ ὁ Κύριος.

seine Romfahrt, die über Korinth ging und deren Zeit sich aus der angegebenen Amtsfolge der römischen Bischöfe ziemlich genau entnehmen lässt. Aniket ist Bischof von 154 an, Soter etwa von 167, Eleutheros 175 bis 189<sup>1)</sup>.

Eusebius nun versteht den Hegesipp so, dass derselbe unter Aniket nach Rom gekommen und bis Eleutheros geblieben sei, denn er sagt IV. 11, 7 mit Beziehung auf unsre Stelle ausdrücklich: καθ' ὃν (Ἀνικήτου) Ἡγήσιππος ἱστορεῖ ἑαυτὸν ἐπιδημῆσαι τῇ ᾠκτῇ παραμεινὰ τε αὐτόθι μέχρι τῆς ἐπισκοπῆς Ἐλευθέρου. Ebenso hat Hieronymus (de viris illustr. 22) die Stelle verstanden. Dagegen haben Neuere das für ein blosses Missverständniss des Eusebius erklärt und die Worte Hegesipp's so verstehen wollen, dass er schon vor Aniket, etwa unter dessen Vorgänger Pius (141—154) nach Rom gekommen und dort bis zu Aniket geblieben sei. Allein diese Auslegung der Stelle ist durchaus unhaltbar. Sie gründet sich entweder auf die Conjectur διατριβὴν statt διαδοχὴν in dem Satze καὶ γενόμενος ἐν ᾠκτῇ διαδοχὴν ἐποιήσασκεν μέχρι Ἀνικήτου, oder auf eine noch willkürlichere, dem Sinne von διατριβή entsprechende Erklärung des Ausdrucks διαδοχή. Als ältere Conjectur ist die Lesart διατριβή von Heinichen in seine Ausgabe aufgenommen und von Harnack<sup>2)</sup> als die richtige Lesart erklärt. Es handelt sich aber in diesem ganzen Text des Hegesippus gerade immer um die διαδοχή, um die von den Aposteln her ununterbrochen fortdauernde Succession der Bischöfe, mit welcher die Gewähr der reinen Lehre zugleich gegeben ist. Das folgende ἐν ἐκάστῃ δὲ διαδοχῇ weist auf das vorausgegangene διαδοχὴν ἐποιήσασκεν ganz unverkennbar zurück.

<sup>1)</sup> S. Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe 1869 S. 190 und Zeitschrift für wissensch. Theol. 1874 S. 205f. Die gewöhnliche Annahme für den Antritt Anikets ist freilich 156, da aber neuerdings das Datum für das Martyrium Polykarps, 155 p. Chr., als ziemlich gesichert angenommen werden kann, so muss Aniket, den Polykarp in Rom noch besucht hat (Euseb. K. G. V. 24, 16) spätestens 154, wenn nicht früher, angesetzt werden. Doch vergl. die Gegenbemerkungen von G. Uhlhorn in Herzog's Realencyklopädie 2. Aufl. XII S. 105.

<sup>2)</sup> Patres apostolici I. S. XXVIII.

Andrerseits geht es auch nicht an, mit Hilgenfeld<sup>1)</sup> zwar διαδοχῇ zu lesen, und doch zu erklären, wie wenn διατρίβῃ stände, durch Ergänzung von ἀποδημίας. Eine διαδοχῇ ἀποδημίας sollte wohl bedeuten eine sich fortsetzende Abwesenheit, das kann aber διαδοχῇ in diesem Zusammenhange gewiss nicht heissen, wo das Wort so oft in dem Sinne von Succession vorkommt. Vielmehr haben die älteren Ausleger Recht, die, wie Pearson und Routh die Stelle so verstehen, Hegesipp habe in Rom die Succession der römischen Bischöfe bis auf Aniket herab festgestellt. Letzterer<sup>2)</sup> übersetzt unter ausführlicher Widerlegung der Conjectur διατρίβῃ: successionis tabulam confeci usque ad Anicetum, und so erklären auch Neuere, wie Lipsius<sup>3)</sup> und Jess<sup>4)</sup>, mit vollem Recht. Nur darüber kann man Zweifel haben, ob Hegesipp sagen wolle, er habe eine förmliche Bischofsliste angefertigt, oder blos, wie Schwegler<sup>5)</sup> meint, er habe sich nach der Succession erkundigt.

Für uns ist diese Frage unerheblich, und allein das wichtig, dass nach dieser Stelle Hegesippus also unter Aniket nach Rom kam, und nicht schon unter Pius. Ob er dann, wie Eusebius ihn versteht und auch Lipsius a. a. O. annimmt auch unter Soter und Eleutheros in Rom geblieben sei und also dort etwa zehn Jahre und darüber sich aufgehalten habe, oder ob er an unserer Stelle den Soter und Eleutheros nur nachtrage nachdem er längst wieder in seine Heimat zurückgekehrt, ist für uns gleichfalls einerlei. Sicher ist nur, dass er seine ὑπομνήματα unter Eleutheros schreibt, also circa 180.

Es fragt sich nun, wie alt ist das Zeugniß des Hegesipp für den ersten Clemensbrief? Leider hat Eusebius die betreffende Stelle nicht auch abgeschrieben, sondern nur über ihren Inhalt referirt. Daher weiss man nicht, ob Hegesipp den Brief dem Clemens Ro-

<sup>1)</sup> Zeitschrift für wissenschaft. Theologie 1876 „Hegesippus“, S. 191 Anm.

<sup>2)</sup> Reliquiae sacrae I S. 242 f.

<sup>3)</sup> Chronologie der römischen Bischöfe, S. 5.

<sup>4)</sup> Zeitschrift für histor. Theologie 1865, S. 9 f.

<sup>5)</sup> Nachapostol. Zeitalter I S. 355.

manus zugeschrieben hat, oder ob blos Eusebius dieses thut. Uebrigens kann auch Eusebius selbst unter diesem Clemens unmöglich den Flavius Clemens, den Vetter Domitians, verstanden haben, sein Clemens (K. G. III, 15) wird zwar als der dritte Nachfolger des Petrus im zwölften Jahre Domitians, 92 oder 93 p. Chr. Bischof von Rom, stirbt aber erst im dritten Jahre Trajans (III. 34), also um 100 und kann deshalb mit dem von Domitian getödteten Clemens nicht identisch sein. Auch Harnack<sup>1)</sup> urtheilt demnach ganz besonnen, dass es zweifelhaft bleibe, ob Hegesipp schon den Brief dem Clemens zugeschrieben habe.

Ferner weiss man nicht, wie frühe Hegesipp den Clemensbrief gelesen hat. Harnack construirt a. a. O. den Hergang so: Hegesipp kam zur Zeit des Pius nach Korinth, las dort den Brief des Clemens, ging weiter nach Rom und schrieb heimgekehrt seine Denkwürdigkeiten und folgert daraus, nach diesem Zeugniß sei der Brief um 140—150 in Korinth bezeugt. Nun haben wir schon gesehen, dass die Reise Hegesipp's nicht unter Pius, sondern unter dessen Nachfolger Aniketos fällt, also nicht 140—150, sondern zwischen 154 und 167 etwa, volle 10—20 Jahre später. Und auch das steht in dem Zeugniß des Hegesipp nicht ausdrücklich, dass er diesen Brief damals in Korinth gelesen habe. Die Sache kann sich zwar so verhalten, aber aus dem Referat des Eusebius geht nur das mit Sicherheit hervor, dass Hegesipp überhaupt diesen Brief gekannt hat. Dass er gerade bei dessen Durchreise in Korinth von ihm erwähnt wird, könnte ja auch nur darin seinen Grund haben, dass der Brief eben an die korinthische Gemeinde gerichtet ist, und dort den früher ausgebrochenen Unruhen ein Ende gemacht hat, es könnte also einfach die Erwähnung von Korinth die des Briefes nach sich ziehen, auch wenn Hegesipp diesen erst später in Rom, oder als er zu Hause sein Buch schrieb, kennen gelernt hätte. Doch mag es immerhin so sein, mag Hegesipp schon auf seiner Romreise in Korinth den Clemensbrief gelesen haben, in keinem Falle führt dieses

<sup>1)</sup> Patres apostolici I. S. XXVIII.



Zeugniss über 150—160 hinauf, und das ist nicht einmal die Zeit Hadrians, geschweige denn Domitians.

Der zweite Zeuge ist Dionysius von Korinth. Auch dessen Zeugniss hat uns lediglich Eusebius aufbehalten. Er kommt auf ihn unmittelbar nach der Stelle über Hegesipp zu sprechen K. G. IV. 23 und berichtet, dass von diesem korinthischen Bischof viele Briefe existiren, die ihm in einer Sammlung vorliegen und aus deren Inhalt er einiges Merkwürdige heraushebt. Ein Brief sei an die Lacedaemonier ein anderer an die Athener gerichtet, ferner an die Nicomeder, nach Gortyna auf Kreta, nach Amastris in Pontus, an die Knossier mit einer Antwort des Bischofs Pinytos, die den Dionysios lobt und anerkennt, aber ihn auch bittet, nicht gar zu kindlich zu schreiben, endlich auch einer an die Römer, von dem Eusebius annimmt, er wende sich an den Bischof Soter von Rom (167—175). Dies ist aber nun jedenfalls ein Missverständniss des Eusebius, denn in den Worten, die er aus dem Briefe anführt, wird Soter bereits ὁ παλαιός ὑμῶν ἐπίσκοπος (IV. 23, 10) genannt, euer seliger Bischof, muss also schon verstorben sein. Aus diesem Römerbrief theilt nun Eusebius wieder einiges mit. Dionysios rühme die römische Gewohnheit, auswärtigen Gemeinden mit Rath und That beizustehen. Dann spreche er auch von dem Brief des Clemens an die Korinther: so dass man sehe, derselbe sei von Alters her in der korinthischen Gemeinde gottesdienstlich vorgelesen worden. Er sage nämlich: den heutigen Sonntag haben wir als einen heiligen Tag zugebracht, an welchem wir euren Brief gelesen haben, aus dem wir allezeit werden Erbauung schöpfen können, wenn wir ihn lesen, wie auch aus dem früheren, der uns durch Clemens geschrieben ist. Dann führe Dionysos noch Klage über die Verfälschung, die man sich mit seinen eigenen Briefen erlaubt habe. Schliesslich sei auch noch ein anderer Brief von Dionysius vorhanden, an eine gewisse Chrysophora gerichtet.

Das ist also, was Eusebius über die ihm vorliegende Briefsammlung des korinthischen Bischofs mittheilt. Für uns ist daraus nur wichtig, was er aus dem Briefe an die Römer anführt. Danach

ist unzweifelhaft, dass zur Zeit des Dionysius nicht nur der erste, sondern auch der zweite der Briefe, die unter dem Namen des Clemens umlaufen, in Korinth bekannt war und gottesdienstlich gelesen wurde, und ferner, dass Dionysius diesen Brief als durch Clemens geschrieben annahm. Aber, wie sich bereits gezeigt hat, der Brief des Dionysius an die Römer datirt erst nach dem Tode des römischen Bischofs Soter, der dieses Amt bis 175 innehatte, also nach 175. Damit ist schon gesagt, dass dieses Zeugniß nur beweist, was man nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts über den Clemensbrief in Korinth für eine Meinung hatte, und diese Meinung braucht ebensowenig streng historisch richtig zu sein, als Anderes, was derselbe Dionysius von früheren Zeiten berichtet. Sagt er doch auch, und zwar ebenfalls in seinem Brief an die Römer, dass die Apostel Petrus und Paulus zusammen zuerst die korinthische Gemeinde, und dann die römische gestiftet haben, und in Rom zusammen als Märtyrer gestorben seien (b. Eusebius II, 25, 8). Diese letztere Angabe ist so offenbar unhistorisch, dass sie heutzutage kein Forscher mehr ernst nimmt, wenn aber Dionysius über den Ursprung seiner eignen Gemeinde so schlecht unterrichtet ist, so wird er auch über die Abfassungszeit des ersten Clemensbriefes kein besserer Zeuge sein. Ausser dem, was seinem Zeugniß für die Zeit der es angehört, zu entnehmen ist, wird man es also nicht in seiner Tragweite überschätzen dürfen, wie denn auch von Gebhardt und Harnack <sup>1)</sup> darauf nicht viel Gewicht zu legen scheinen.

Der dritte Zeuge endlich, Irenäus, sagt uns dasselbe was die beiden andern, nur noch bestimmter. Die Stelle ist adv. haer. III. 3, 3, im griechischen Texte von Eusebius angeführt K. G. V. 6, 4. Er giebt da eine Aufzählung der römischen Bischöfe bis zu Eleutheros (175—189) dessen Zeitgenosse er ist, und führt ihre Reihe so an: die Apostel (Petrus und Paulus) übergaben das Bischofsamt dem Linus, diesem folgte Anenkletus, diesem als dritter nach den Aposteln Clemens, der die Apostel noch gekannt hatte. Zu seiner Zeit entstand ein heftiger Streit in der korinthischen Gemeinde,

<sup>1)</sup> Patres apostolici I. S. XXIX. nota 5.

worauf die römische Gemeinde einen friedestiftenden Brief an dieselbe richtete, um ihren Glauben dadurch wiederherzustellen. Irenäus bezeugt also, wie die beiden andern, die Tradition, dass dieser Brief aus des Clemens Zeit herrühre, doch sagt er nicht einmal, dass er von Clemens selbst geschrieben sei, und was er sonst sagt, entnimmt er dem Briefe selbst. Mehr Werth als die andern hat sein Zeugniß also auf keinen Fall.

Was von diesen drei Zeugen zu erfahren ist, beschränkt sich also im wesentlichen darauf, dass etwa von 160 an, unser Brief in Korinth und anderswo bekannt ist und dem römischen Bischof Clemens mehr oder weniger direkt zugeschrieben wird. Der übrige Inhalt der Zeugnisse besteht aus Ansichten und Meinungen jener Kirchenväter, denen man niemals ohne weiteres Glauben schenken darf, da sie alle das Interesse haben, die Tradition zu vertheidigen und Schriften, welche die kirchlich correcte Lehre vertreten, möglichst hoch hinauf und wenn es irgend angeht bis in nächste Nähe der Apostel zu rücken. So hat auch der erste Clemensbrief mit seinem nüchtern-practischen, auf Einigkeit in der Kirche hinstrebenden Inhalt, vor den Augen dieser Väter des Katholicismus Gnade gefunden und haben sie die Meinung unterstützt, die ihn bis nahe an das apostolische Zeitalter hinaufgesetzt hatte. Diese Meinung kann aber für die historische Forschung nicht ohne Prüfung massgebend sein, und die angestellte Prüfung hat ergeben, dass sie schwerlich haltbar ist, dass der erste Clemensbrief vielmehr eine Reihe von Schriften voraussetzt, die ihrerseits auch erst dem zweiten Jahrhundert zugewiesen werden müssen. Die wahre Abfassungszeit des Briefes ergibt sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit daraus, dass, wie schon gesagt wurde, im Hirten des Hermas auf einen Clemens angespielt wird, dessen Amt es war, die Correspondenz der römischen Gemeinde mit auswärtigen Städten zu besorgen<sup>1)</sup>. Dies wird zugleich einerseits die älteste Spur von dem Vorhandensein des Clemensbriefes und andererseits der verdeut-

<sup>1)</sup> Vis. II. 4. 3 πέμψει οὖν Κλήμης (τὸ βιβλαρίδιον) εἰς τὰς ἑξῶ πόλεις, ἐκεῖνος γὰρ ἐπιτέτραπται.

lichende Wink über die Entstehung der Tradition sein, dass ihn ein römischer Clemens geschrieben. Nicht der Clemens, den Domitian tödten liess und dessen Christenthum überhaupt eine zweifelhafte Sache ist, wird ursprünglich gemeint sein, sondern ein späterer Clemens, der zur Zeit der Abfassung des Hermasbuches lebte und auf dessen Brief nach Korinth dieses bereits sich bezieht. Der Hirte des Hermas ist aber nach dem unverdächtigen Zeugniß des Muratorischen Kanon-Fragmentes abgefasst: *sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre ejus (Hermas)*, das ist zwischen 141 und 156. In dieser Zeit oder kurz vorher, muss auch unser Brief geschrieben sein, der also in der That ein Zeuge aus dem ersten Jahrhundert für die paulinischen Briefe nicht mit Recht genannt werden kann. Zu dieser Annahme stimmt auch die reichliche Benutzung unsres Briefes in Polykarps Briefe an die Philipper, der unter Voraussetzung seiner Echtheit c. 150 zu setzen sein wird, doch ist dieser Brief nach den neueren Verhandlungen schwerlich in seiner ganzen Ausdehnung für echt zu halten.

Ist aber der erste Clemensbrief c. 140 geschrieben, so folgt er dem paulinischen ersten Korintherbriefe auf dem Fusse nach. Diesen hat dann der Verf. des Clemensbriefes eben für einen echten Brief des Paulus genommen und sich auf ihn als einen alten und apostolischen zurückbezogen, während dieser ihm in Wahrheit nur um ein bis zwei Jahrzehnte voranging. Dass dies der wahre Sachverhalt ist, ergiebt sich auch aus einer Vergleichung beider Briefe, deren Inhalt bei aller Verschiedenheit doch wieder soviel Aehnlichkeit mit einander hat, dass man sieht, es sind ungefähr dieselben Verhältnisse in beiden vorausgesetzt. Der paulinische erste Korintherbrief tadelt die Parteiungen in Korinth, mit demselben Tadel hat auch der clementinische erste Korintherbrief cap. 1—3 und 45—48 sowie 57 und 60 zu thun. Jener findet, die Korinther seien üppig und übermüthig geworden (4, 6—8), dieser wendet auf ihren früheren Zustand das Wort Deut. 32, 15 an (3, 1): Der Liebling ass und trank, ward fett und stark und stiess mit den Füßen um sich, und leitet davon die Unruhen in der Gemeinde ab. Jener

bekämpft cap. 15 die Zweifel, die in Korinth an der Auferstehung der Todten aufgekommen waren, Zweifel, die beiläufig gesagt in der christlichen Urgemeinde, sei es auch in Korinth, recht schwer zu begreifen sind, dieser bemüht sich (c. 24—27) die Auferstehung auf alle mögliche Weise, durch Beispiele aus heiliger und weltlicher Analogie zu beweisen, setzt also gleichfalls voraus, dass die Lehre neu eingeprägt werden muss. Jener will, dass in der Gemeinde alles ordentlich zugehe, was sowohl in Betreff des Verhaltens beim Gebet und Abendmahl (c. 11) als in Bezug auf die geistlichen Gaben (c. 12—14) eingeschärft wird, dieser empfiehlt, dass das Leben der Christen sich ebenso nach fester Regel und Ordnung richte, wie Gott die Welt nach solcher regiert (c. 20. 21) und dringt namentlich auf Ordnung in der Verwaltung der kirchlichen Aemter, und dass Jeder nach seiner bestimmten Reihe und Stellung Gott thanksage (c. 40. 41). Wenn des Paulus Brief eine Antwort sein will auf Anfragen, die ihm von der korinthischen Gemeinde theils durch nun mit dem Briefe zurückkehrende Abgesandte (16, 17. 1, 11) theils durch Schreiben (7, 1) kundgegeben worden, so wird der Clemensbrief durch Abgesandte von Rom nach Korinth überbracht, und unter den Abgesandten ist beidemale ein Fortunatus (I Cor. 16, 17. I Clemens ad Cor. 65, 1). So schliesst sich der Clemensbrief dem paulinischen Korintherbriefe, den er auch in der Form nachahmt, auf's engste an, ein Verhältniss, das sich um so leichter erklärt, wenn beide dem zweiten Jahrhundert angehören und ähnlichen Zuständen ihre Entstehung verdanken. So ergiebt denn die Untersuchung auch von dieser Seite her das Resultat, dass der erste Clemensbrief nicht hindert, die Abfassung des paulinischen ersten Korintherbriefes so zu bestimmen, wie wir es gethan haben. Und dass dies vom zweiten Briefe des Clemens ebenso gilt, ist so selbstverständlich, dass wir darauf nicht näher einzugehen brauchen. Ist er doch nach allgemeiner Annahme und auch schon nach dem oben angeführten Zeugnisse des Dionysios von Korinth nach dem ersten geschrieben und wird auch von den neuesten Herausgebern<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Patres apostolici, ed. v. Gebhardt etc. I. S. LXXIII.

für eine zwischen 130—160 (wohl näher dem letzteren Termine) entstandene Homilie erklärt. Als Zeuge für das Alter unsrer Hauptbriefe kommt dieser zweite Brief also gar nicht in Betracht, obwohl er sie stark benutzt hat.

## 2. Der Brief des Barnabas.

Wir fragen zuerst, ob diese im Geiste des christlichen Alexandrinismus geschriebene, dem neutestamentlichen Hebräerbrief nächstverwandte Schrift die paulinischen Briefe kennt, und sodann, aus welcher Zeit sie herrühren mag.

Auf beide Fragen lässt sich eine ganz bestimmte Antwort kaum geben. Ein ausdrückliches Citat aus einem paulinischen Briefe, wie wir im ersten Clemensbrief es trafen, ist hier nicht vorhanden, auch die blosse stillschweigende Benutzung lässt sich zwar wahrscheinlich machen, aber nicht zur Gewissheit erheben. Einige Stellen, die Berührungen mit den Hauptbriefen darbieten, hat bereits Lardner<sup>1)</sup> gesammelt, anderes ähnliche lässt sich weiter nachweisen, aber zu einem zwingenden Beweise will sich das ganze Verhältniss nicht gestalten. Denn es will wenig besagen, wenn Barn. 6, 15. 16, 8. 10 das Bild vom Tempel Gottes im Geiste sich findet, den wir selbst darstellen sollen, wie bei Paulus I Cor. 3, 16. 6, 19. II Cor. 6, 16. Wir fanden das Bild schon bei Philo und Seneca und christliche Schriften aus dem zweiten Jahrhundert bieten es noch mehrfach dar, so dass es überhaupt der ganzen Zeit angehört, nicht dem Paulus speciell. Ebenso die Verwendung des alttestamentlichen Beispiels von Abraham, seinem Glauben und seiner Verheissung Barn. 13 erinnert zwar stark an Röm. 4, Gal. 3, kommt aber gleichfalls zu häufig vor, um viel zu beweisen. Das Zusammenreffen von Ausdrücken wie *περίψυχα* Barn. 4, 9 cf. I Cor. 4, 13. *συνερχόμενοι* von den Versammlungen der Christengemeinde Barn. 4, 10 cf. I Cor. 11, 20. *πνευματικοί* Barn. 4, 11 cf. I Cor. 2, 15. *ζουζέσθαι* vom Empfangen des Lohnes und der Strafe am Welt-

<sup>1)</sup> Glaubwürdigkeit der evangel. Geschichte, übersetzt von Bruhn 1750, Bd. II S. 14 ff.



gericht Barn. 4, 12 cf. II Cor. 5, 10, ἐν αὐτοῖς πάντα καὶ εἰς αὐτὸν von Jesu gesagt Barn. 12, 7 wie οὐ οὐ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς οὐ αὐτοῦ I Cor. 7, 6, καινοὶ ἐγενόμεθα vom neuen Leben des Christen Barn. 16, 8 cf. II Cor. 5, 17 — macht zwar die Sache etwas wahrscheinlicher, indem offenbare Berührungen vorhanden sind. aber es bleiben doch auch Unterschiede, die wenigstens an eine mechanische Benutzung nicht denken lassen. Die Frage, ob der Barnabasbrief die Hauptbriefe kenne, muss deshalb unentschieden gelassen, d. h. darf weder mit Loman<sup>1)</sup> verneint, noch auch ganz bestimmt bejaht werden, wahrscheinlicher finden wir aber die bejahende Antwort allerdings.

In diesem letzteren Falle ist es wichtig, über die Zeit, welcher diese Schrift angehört, etwas zu ermitteln. Nur ein unsicheres Indicium kann dazu der dogmatische Charakter derselben abgeben. Der Brief tritt in Gegensatz zum Judenthum und deutet das alte Testament symbolisch auf die christlichen Lehren und Einrichtungen, steht dagegen wie es scheint noch vor der gnostischen Bewegung. Daraus lässt sich aber bestimmtes nicht entnehmen. Einen besseren Anhalt scheint die apokalyptische Stelle 4, 4. 5 zu bieten, wo die Weissagung Daniels (7, 24. 7. 8) von den zehn Königen und dem einen, der nach ihnen kommen wird und drei Könige demüthigen, auf die Gegenwart angewandt wird, offenbar in der Meinung, dass jetzt die Zeit des letzten Königs gekommen und das Ende nahe sei. Aber es ist schwer, diese Stelle richtig zu verwenden. Man weiss nicht, von wo an man die Könige zu zählen hat und wie der eine, der drei demüthigen soll, zu verstehen ist. Geht man nach Analogie der bekannten Erklärung des Bildes in der johanneischen Apokalypse (17, 10) von Augustus aus, so kommt man zwar ohne Anstoss bis zum fünften, Nero, dann aber weiss man nicht, soll man die drei Kaiser des Interregnums, Galba, Otho, Vitellius mitzählen oder nicht, und wenn ja, alle drei oder etwa blos zwei, weil Vitellius im Oriente nicht zur Anerkennung gelangte. Zählt man sie alle, so führt der zehnte auf Titus, auf den das hier Gesagte nicht

<sup>1)</sup> theologisch Tijdschrift 1882 S. 461.

passen will, zählt man zwei, so kommt man auf Domitian, dessen Zeit gleichfalls zu früh erscheint, zählt man sie gar nicht, so kommt Trajan heraus, oder wenn man den jene drei demüthigenden zu den zehn rechnen will, Nerva, oder endlich, wenn man die drei zu den zehn noch hinzurechnet, hat man Nerva, Trajan und Hadrian, wie Volkmar<sup>1)</sup> rechnen will. Schliesslich kann man die Reihe auch noch, statt mit Augustus, mit Caesar beginnen, wo dann alles wieder anders wird. Neuestens hat Loman<sup>2)</sup> eine Erklärung aufgestellt, die den Nero als das vierte Danielische Thier annimmt und die zehn Hörner von ihm aus zählt: 1. Galba, 2. Otho, 3. Vespasian, 4. Titus, 5. Domitian, 6. Nerva, 7. Trajan, 8. Hadrian, 9., 10. die beiden andern, die nebst Hadrian von dem zu erwartenden kleinen Horn gestürzt werden sollen. Aber auch diese Rechnung hat Manches gegen sich<sup>3)</sup>, so dass man am besten thut, von dieser Stelle zur Bestimmung der Zeit lieber abzusehen.

Aber es ist eine andere Stelle vorhanden, die besser zu gebrauchen ist, nämlich 16, 4. Es wird da von der Hoffnung der Juden, dass ihr Tempel wieder aufgebaut werde, als einer thörichteten geredet. Der rechte Tempel Gottes sei nur der erneuerte und geheiligte Mensch. Der jüdische Tempel sei längst entweiht und fast als ein heidnischer zu betrachten gewesen. Gottes Haus sei der Himmel u. s. w., die Hoffnung der Juden also eitel. Dann wird auf ein Wort verwiesen, das ungefähr mit Jes. 49, 17 übereinkommt: siehe, die welche diesen Tempel zerstört haben, diese werden ihn wieder aufbauen. γίνεσθαι, heisst es weiter, διὰ γὰρ τὸ πολέμεϊν αὐτοὺς καθήρεθαι ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν· νῦν καὶ αὐτοὶ καὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπερήρεται ἀνοικοδομήσουσιν αὐτοί. Das kann nur wörtlich genommen werden, an einen symbolischen Wiederaufbau des Tempels zu denken geht unmöglich an. Es muss also erklärt werden: damals, als der Bar-

<sup>1)</sup> Handbuch zu den Apokryphen, Judith 131 ff., auch Ursprung der Evangelien S. 143 ff.

<sup>2)</sup> theologisch Tijdschrift 1884, S. 182—226: de Apocalypse van Barnabas.

<sup>3)</sup> van Manen, theol. Tijdschrift 1884, S. 552 ff. Replik von Loman ebenda S. 573.

nabasbrief geschrieben wurde, war es im Werke, dass diese Verheissung in Erfüllung gehe. Der Tempel sollte wieder aufgebaut werden, und zwar durch die Juden mit Hülfe der Römer, die zuvor unter Titus ihn zerstört hatten. Nun meldet die Geschichte, dass in der That Hadrian, namentlich zu Anfang seiner Regierung, sich den Juden günstig zeigte, und aus Dio Cassius erfährt man, dass er mit dem Bau Jerusalems in der That begonnen habe. Im Laufe dieses Unternehmens wandte sich aber seine Gesinnung von den Juden ab, und als diese im Barkochbaaufstand für die erfahrene Enttäuschung sich vergeblich zu rächen versucht hatten, wurde Jerusalem als Aelia Capitolina und der Tempel als Jupiterstempel wieder hergestellt<sup>1)</sup>. Wann der Umschwung in der Gesinnung des Kaisers sich vollzog, ist nicht genau bekannt, und ebenso weiss man auch nicht, gehört der Plan zum Wiederaufbau des jüdischen Tempels in den Anfang seiner Regierung oder gegen das Ende hin. Die Sache scheint sich lange hingezogen zu haben, sodass die Juden gerade durch die schliessliche bittere Enttäuschung zu dem wahn sinnigen Aufstandsversuche gereizt wurden. Von dieser Angabe ausgehend, kann man nun zwar mit Sicherheit den Barnabasbrief unter Hadrians Regierung (107—138) setzen, das Nähere aber bleibt noch zu ermitteln. Volkmar will den Anfang dieser Periode annehmen, dagegen ist Loman zu dem früher vielfach vertretenen Ansatz des Endes der Regierungszeit Hadrians zurückgekehrt. Letzteres scheint auch uns wahrscheinlicher, und zwar deswegen, weil die Stelle im Barnabasbriefe nach dem Zusammenhang unmöglich den Sinn haben kann, dass der Tempel als Tempel des jüdischen Gottes wirklich und im Ernst aufgebaut werden wird. Das ganze Kapitel ist vielmehr voll bitterer Ironie gegen diese jüdische Hoffnung, die dem Christen als längst überholt erscheint durch den neuen geistigen Gottestempel, und so ist auch v. 4 nur als bittere Ironie zu verstehen: da habt ihr es nun, eure Hoffnung geht ja in Erfüllung, aber wie! ihr und die Bauleute eurer Feinde werden

<sup>1)</sup> Siehe ausser den angeführten Schriften Volkmar's auch Hausrath, N. T. Zeitgeschichte I. Aufl. III S. 507 ff.

den Tempel aufbauen! Das konnte erst gesagt werden, als Hadrians Absicht bereits den Juden nicht mehr gefiel, als diese so zu sagen die Angeführten waren, also zu der Zeit, als man hörte, der Tempel solle nun ein heidnischer werden<sup>1)</sup>. Danach gehört der Brief in die letzten Jahre Hadrians, etwa 130, vielleicht selbst, wie Loman will 135—138. Auch die sonst so conservativen neuesten Herausgeber der apostolischen Väter<sup>2)</sup> lassen für diesen Brief den Zeitraum von 71—132 offen, neigen sich mehr dem Ende desselben zu, bleiben aber schliesslich bei dem Ansatz 120—125 stehen. Der Brief kennt ja auch schon das Matthäusevangelium, wie aus dem Citat *οὐκ ἔλθεν καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς* 5, 9 = Mt. 9, 13, dem andern 4, 14 *πολλοὶ κλητοὶ, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί* = Mt. 22, 14 und der Behandlung der Frage, ob Jesus Davids oder Gottes Sohn sei 12, 10. 11 = Mt. 22, 43 ff. hervorgeht. Endlich stimmt dazu auch die verhältnissmässig späte Bezeugung, die mit Sicherheit erst von Clemens Alexandrinus an beginnt. Auch diese Schrift gehört also in eine Zeit, in der auch nach unsrer Ausnahme die paulinischen Hauptbriefe schon vorhanden waren, und wenn eine Benutzung derselben angenommen wird, so haben wir dagegen nichts einzuwenden.

### 3. Der Hirte des Hermas.

Auch von dieser Schrift ist es zweifelhaft, ob der Verf. die paulinischen Hauptbriefe gekannt hat, oder nicht. Lardner<sup>3)</sup> macht nur sechs Stellen namhaft, die noch dazu wenig beweisend sind. Die neuesten Herausgeber<sup>4)</sup> urtheilen, Hermas verrathe keine Kunde von den paulinischen Briefen, mit Ausnahme des Epheser-

<sup>1)</sup> Nach Völter, *Jahrb. f. prot. Theol.* 1888 S. 108—144 wäre freilich 16, 3. 4 ein Zusatz aus späterer Zeit und also zur Bestimmung der Abfassungszeit nicht zu gebrauchen. Dagegen sollen 4, 4. 5 zum ursprünglichen Brief gehören. Wir halten die da vorgenommene Scheidung der Bestandtheile für zu prekär, um danach die Stellung des Briefes zu bestimmen.

<sup>2)</sup> v. Gebhardt und Harnack, *patres apostol.* I. S. LXVIII ff.

<sup>3)</sup> *Glaubwürdigkeit etc.* Bd. II S. 75 ff.

<sup>4)</sup> v. Gebhardt, Harnack und Zahn, *Patres apostol.* III. S. LXXIV.

briefes, von dem es wahrscheinlich sei, dass er ihn gelesen habe. Doch fügen sie das Urtheil Zahn's bei, das dahingeht, Hermas habe jedenfalls den Epheserbrief, wahrscheinlich die beiden Korintherbriefe gekannt. Ein Blick auf die vorhandenen Berührungen zeigt in der That, dass neben Manchem Unerheblichen doch auch Uebereinstimmung vorhanden ist, die schwerlich auf Zufall beruhen kann. Wir heben nur einige Beispiele heraus. Man vergleiche Hermas, vis. I 1, 6 mand. I, 1 ὁ θεὸς . . . κρίσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος τὰ ὄντα mit Röm. 4, 17 θεοῦ . . . τοῦ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα; vis. III 3, 2 μηχανεῖ μοι κόπους πάρεχε mit Gal. 6, 17 τοῦ λοιποῦ κόπους μοι μηδεὶς παρεχέτω; vis. III 8, 9 ἀνακαίνωσις τῶν πνευμάτων, mit Röm. 12, 2 ἀνακαίνωσις τοῦ νοῦς, ferner die ganze Auseinandersetzung über das eheliche Verhältniss und die Scheidungsfrage mand. IV mit I Cor. 7, weiter das uns schon bekannte Bild vom Wohnen des heiligen Geistes in uns mand. V 1, 1 Sim. V 7, 1 mit I Cor. 3, 16, Röm. 8, 9; mand. VI 4, 5 ζήσονται τῷ θεῷ mit Röm. 6, 11. 14, 8 ζήσας δὲ θεῷ; mand. X 1, 2. 2, 4 von der Traurigkeit zum Verderben und der zum Heil mit II Cor. 7, 10; Sim. IV. 4 das Schicksal der εἰσὶν und der ἀπαρτωλοί in der zukünftigen Welt, mit Röm. 2, 12ff.: Sim. V. 6, 4 die Macht, die Christus von seinem Vater empfangen hat, mit I Cor. 15, 27; Sim. IX 12, 2 die Präexistenz des Sohnes Gottes mit I Cor. 10, 4; Sim. IX, 13 das Bild vom Anziehen, ἐνδύσασθαι mit dem analogen Ausdruck Röm. 13, 14. Gal. 3, 27; Sim. IX 16, 2 die Bedingung zum Eingehen in's Reich Gottes, mit Röm. 6, 6; Sim. IX 22, 2 das Thörichtwerden der Weisen, mit Röm. 1. 22, I Cor. 1, 20ff. Es sind also Berührungen entschieden vorhanden, aber die Uebereinstimmung wird selten oder nie eine so auffällige, dass man durchaus an literarische Benutzung zu denken gezwungen wäre. Immerhin ist es nicht unwahrscheinlich, dass ein gewisser Einfluss paulinischer Briefe auf den Verfasser des Hirten doch stattgefunden hat. Von den oben angeführten Beispielen erscheinen wenigstens einige mindestens ebenso schlagend, wie das von Zahn u. A. aus dem Epheserbrief beigebrachte, auf welches hin die Bekanntschaft mit diesem Briefe als ausgemacht angenommen wird. Die Stelle

ist Mand. III, 1ff. 4. Sim, IX, 13. 17. 18 vgl. mit Eph. 4, 4. 25. 29. 30. Am ersten Orte ist von der ἀληθεία die Rede und der Pflicht nichts Unwahres aus dem Munde ausgehen zu lassen, wie Eph. 4, 25. 29 eingeschärft wird: λαλεῖτε ἀληθείαν ἕκαστος μετὰ τοῦ πλησίον αὐτοῦ und πᾶς λόγος σαρκὸς ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν μὴ ἐκπορευέσθω, am letzteren Orte von dem Betrübten des Geistes wie Eph. 4, 30 καὶ μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον und von der Einheit und Reinheit der Kirche, wie Eph. 4, 4 ἐν σῶμα καὶ ἐν πνεύμα. Aber auch hier ist die Uebereinstimmung nicht der Art, dass nicht auch blosse Aehnlichkeit des Gedankenganges sie herbeigeführt haben könnte. Beide Schriften zeichnen sich ja aus durch einen starken und ausgebildeten Kirchenbegriff, aber warum soll dieser nicht von Mehreren ungefähr gleichzeitig ausgesprochen worden sein?

Doch man kann immerhin die Kenntniss der Hauptbriefe und auch des Epheserbriefes annehmen. Das Zeitalter aber, dem das Hermasbuch angehört, ist ein ziemlich spätes, ein solches jedenfalls, dass die paulinischen Hauptbriefe damals unter allen Umständen vorhanden gewesen sein müssen. Die schon oben (S. 308) erwähnte Stelle aus dem sog. Muratori'schen Fragment, einem lateinischen Verzeichniss des Kanons der heil. Schriften aus den letzten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts, weist dem Hirten seine Abfassungszeit ziemlich bündig an. Die Stelle lautet vollständig: *pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Hermas conscripsit, sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo, fratre ejus, et ideo legi eum quidem oportet, se publicare vero in ecclesia populo neque inter prophetas completos numero, neque inter apostolos in finem temporum potest*<sup>1)</sup>).

Die Art, wie hier von dem Hermasbuche geredet wird, zeigt, dass der Verf. dieses Kanons es den anerkannten heiligen Schriften nicht gleichstellte. Daher die Verwahrung gegen seinen öffentlichen kirchlichen Gebrauch, daher auch die Angabe in Betreff der Zeit, die darauf ausgeht, ihm den Anspruch auf das Alterthum, etwa der

<sup>1)</sup> Zeile 73—79 des Fragments.



Abstammung von dem Röm. 16. 14 genannten Hermas, zu bestreiten. Solche Angaben (vgl. die analoge des Irenäus in Betreff der johanneischen Apokalypse, die erst unter Domitian geschaut sei bei Eusebius K. G. III. 18, 3) sind allemal besonders glaubwürdig, denn es war die Tendenz der Kirchenväter, alle kirchlich korrekten Schriften möglichst hoch hinaufzurücken, alle in dieser Beziehung etwas bedenklichen dagegen möglichst herabzurücken, und in letzterem Falle haben sie denn mitunter etwas aus der Schule geschwatzt und Geheimnisse verrathen, die in Betreff korrekter Schriften möglichst bewahrt wurden. Es steht daher gar nichts entgegen, diese Angabe, die auch mit der erst mit Irenäus beginnenden äusseren Bezeugung des Hirten stimmt, einfach anzunehmen, und danach die Abfassungszeit der Schrift zwischen 141 und 157 etwa anzusetzen. Allerdings geht aus dem Hirten selber hervor, dass damals die römische Kirche noch keinen einzelnen Bischof hatte, sondern von Presbytern geleitet wurde, während das Muratorianum den Pius als Bischof der römischen Kirche bezeichnet. Aber da hat der Verfasser eben im Sinne seiner Zeit gesprochen, gerade wie Irenäus<sup>1)</sup>, der schon von den Aposteln an eine monarchische Bischofsliste der römischen Kirche aufstellt. Pius wird eben einer der Episkopen, und wohl der massgebendste unter ihnen gewesen sein. Somit ist auch das Zeugniß des Hermasbuches, wenn es überhaupt für die paulinischen Hauptbriefe in Betracht kommt, nicht im Stande, deren Dasein lange vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts zu garantiren.

Die übrigen Schriften, welche zu den sog. apostolischen Vätern gerechnet werden, kommen für unseren Zweck nicht in Betracht. Sie gehören sämmtlich einer Zeit an, die noch weiter abwärts liegt, als die der drei besprochenen. Die Polycarpschriften, Philipperbrief und Martyrium datiren nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts, da Polykarp am 23. Februar 155 als Märtyrer starb<sup>2)</sup>. Es kommt

<sup>1)</sup> Bei Eusebius, K. G. V. 6, adv. haer. III. 3.

<sup>2)</sup> Vgl. Egli, altchristliche Studien, Zürich 1887 S. 75.

hierbei für unsere Frage nicht darauf an, ob der Brief des Polykarp echt oder unecht oder wie Ritschl und Volkmar wollen interpolirt sei. Die Ignatiusbriefe, die den Paulus ausziehen und mit Lob überhäufen, sind offenbar unecht und werden etwa um 160 anzusetzen sein<sup>1)</sup>, vom Brief an Diagnet ist es fraglich geworden, ob er überhaupt noch in's zweite Jahrhundert gehört, endlich die Papiasfragmente schweigen über Paulus, und gehören auch erst der Mitte des Jahrhunderts an. Wichtiger für uns sind dagegen einige andere Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts, deren Verhältniss zu den paulinischen Briefen auch sonst lehrreich ist. So zunächst

#### 4. Die Lehre der zwölf Apostel.

Diese vor einigen Jahren entdeckte altchristliche Schrift, deren genaueres Datum noch sehr streitig ist, die aber ihrem Inhalte nach sich jedenfalls zu dem Barnabasbriefe und dem Hirten des Hermas stellt, citirt keine Stellen aus paulinischen Briefen, ja es giebt nach Harnack<sup>2)</sup> keine einzige Stelle in derselben, an welcher auch nur die Benutzung dieser Briefe evident wäre. Doch sind einige Berührungen immerhin vorhanden, und nach Holtzmann<sup>3)</sup> ist doch wohl anzunehmen, dass dem Verfasser einige Paulusbriefe bekannt waren. Solche Berührungen sind Did. 10, 6 *μαρναθά*, was ausser bei Paulus I. Cor. 16, 22 in der ganzen altchristlichen Literatur nicht wieder vorkommt, und die *πνευματικὴ τροφή* des Abendmahls 10, 3 vgl. I. Cor. 10, 3. 4. Einige offenbare Berührungen mit den Thessalonicherbriefen gehen uns hier nichts an, dagegen ist nicht zu übersehen, wie die Didache in einigen Punkten Meinungen ausspricht, die gegen paulinische Worte streiten, wie wenn sie den Paulus berichtigen wollte. So die Vorschrift 11, 7 bei Vermeidung der unverzeihbaren Sünde wider den heiligen Geist

<sup>1)</sup> So Volkmar, zuletzt 1876, Uebersicht und Register zu den kanon. Synopt. S. 28.

<sup>2)</sup> Die Lehre der zwölf Apostel 1884 S. 87. — Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege 1886. S. 10.

<sup>3)</sup> Einleitung in das N. T. 2. Aufl. S. 113.

keinen Propheten zu versuchen oder zu beurtheilen, προσήτην λαλοῦντα ἐν πνεύματι οὐ περιάσσετε οὐδὲ διακρινεῖτε, während es bei Paulus I. Cor. 14, 29 heisst: προσήται δὲ ὁὗο ἡ τρεῖς λαλεῖτωσαν καὶ οἱ ἄλλοι διακρινέτωσαν und die διακριτικὴ πνευμάτων I. Cor. 12, 10 ein χάρισμα ist. Auch in Betreff des Götzenopferfleisches will die Schrift von paulinischer Freistellung nichts wissen, sondern verbietet den Genuss desselben rund und rein: 6, 3 ἀπὸ δὲ τοῦ εἰδωλοθύτου λίαν πρόσεχε λατρεία γὰρ ἐστὶν θεῶν νεκρῶν. Sie steht also auf demselben Standpunkte wie die Apostelgeschichte und die meisten Schriften des zweiten Jahrhunderts.

Gegenüber diesen ziemlich deutlichen Spuren von Kenntniss der paulinischen Hauptbriefe müssen die neuestens von Wohlenberg<sup>1)</sup> geltend gemachten fernerer Beispiele zurücktreten, da sie noch viel weniger sicher auf Abhängigkeit der einen Schrift von der andern schliessen lassen. So erinnert Did. 4, 8 εἰ γὰρ ἐν τῷ ἀθανάτῳ κοινωνοί ἐστε, πόσῳ μᾶλλον ἐν τοῖς θνητοῖς nur sehr im allgemeinen an Röm. 15, 27 εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινωνήσαν τὰ εἰρη, ὁφείλουσιν καὶ ἐν τοῖς σαρκικοῖς λειτουργήσαι αὐτοῖς. Auch dass Did. 5, 2 κολῳόμενοι ἀγαθῷ wie eine Entlehnung aus Röm. 12, 9 κολῳόμενοι τῷ ἀγαθῷ klinge und ebenda ἀγρυπνοῦντες οὐκ εἰς τὸ ἀγαθὸν ἀλλ' εἰς τὸ πονηρὸν wie eine flüchtige Erinnerung an Röm. 16, 19 und den dort stehenden Gegensatz εἰς τὸ ἀγαθὸν und εἰς τὸ κακόν aussehe, braucht man nicht gerade nothwendig zu finden, wenn es schon nicht unmöglich genannt werden kann.

Mit Ausnahme der drei letzten Stellen gehören übrigens die sämmtlichen Berührungen dem zweiten Theil der Didache an (cap. 7—16), den man jetzt als den jüngeren erkannt hat. Da auf die Frage nach dem Alter dieser Schrift eine einfache Antwort nicht gegeben, sondern nur gesagt werden kann, dass sie in ihrer jetzigen Gestalt jünger sein muss als Barnabas und Hermas<sup>2)</sup>, so

<sup>1)</sup> Die Lehre der zwölf Apostel in ihrem Verhältniss zum N.T.lichen Schriftthum 1888, S. 88 f.

<sup>2)</sup> Vgl. Pfeiderer, Urchristenthum S. 883 ff., wo auch die neueren Arbeiten angeführt sind.

bleibt die Benutzung unsrer Briefe in derselben auf unsre Hauptfrage ohne Einfluss. Nur die Thatsache ist zu constatiren, dass also die paulinischen Briefe, deren Benutzung in der Didache immerhin wahrscheinlich ist, zu der Zeit wo diese Schrift entstand, noch nicht in dem Grade Autorität gewesen sein können, wie später, ja dass sie vielleicht noch nicht allgemein und offen als apostolisch anerkannt wurden. Insofern ist auch diese Schrift kein unwichtiger Zeuge für unser Ergebniss im Ganzen.

### 5. Justinus Märtyr.

Die Schriften dieses christlichen Philosophen und Apologeten sind für unsre Untersuchung um so wichtiger, als sie nicht nur in Bezug auf ihren Verfasser, wenigstens was die wichtigsten unter ihnen betrifft, keinen Zweifel übrig lassen, sondern auch ihrer Abfassungszeit nach mit genügender Genauigkeit bestimmt werden können. Dass die beiden Hauptschriften Justin's, die erste Apologie und das Gespräch mit dem Juden Tryphon unter die Regierung des Antoninus Pius, des Nachfolgers Hadrians (138—161), gehören, daran kann kein Zweifel sein, da die Apologie diesem Kaiser in der Zuschrift gewidmet ist und der Dialog sich auf die erstere zurückbezieht (ἐγγράφως Καίσαρι προσομιλῶν, sagt Justin von dem durch ihn gethanen Schritt c. 58). Aber auch das genauere lässt sich feststellen. Während man früher die Apologie meist schon in den Anfang der Regierung Antonins, 138, setzte, hat Volkmar<sup>1)</sup> gezeigt, dass dieser Ansatz zu früh ist, und die Apologie erst in das Jahr 147 gehört, wozu auch das in ihr selber angegebene Datum der Geburt Christi „vor 150 Jahren“ (apol. I. 46) am besten passt, wenn es auch immerhin als runde Zahl angesehen werden kann. Dann folgt der Dialog mit Trypho der Apologie etwa um 150 nach, so dass 140—160 als Zeit der schriftstellerischen Thätigkeit Justins angesehen werden kann. Diese Zeitbestimmung hat sich immer mehr Anerkennung verschafft und kann gegenwärtig als ziemlich

<sup>1)</sup> Tübinger theol. Jahrbh. 1855, über die Zeit Justin's des Märtyrers; Ursprung der Evg. S. 89 ff.

gesichert angesehen werden. Keim<sup>1)</sup> ist sogar noch um ein gutes Stück weiter gegangen und hat die Apologie I erst in die letzten Jahre Antonin's 155—160 gesetzt, aber aus Gründen, die nicht sehr beweisend erscheinen. Es wird also die Annahme zwischen 145 und 150 am meisten Glauben verdienen.

Wenn nun also auch Justin kein sehr früher Zeuge genannt werden kann, so hat doch sein Zeugniß durch Inhalt und Form besonderes Gewicht. Bekanntlich ist die Art und Weise wie er in seinen Schriften die evangelische Geschichte anführt, für das Alter und das kirchliche Ansehen unsrer Evangelien sehr charakteristisch. Er führt kein Evangelium mit Namen des Verfassers an, sondern redet nur von ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, er benutzt dieselben so frei, dass man sieht, es ist noch kein kirchlich geheiligter Wortlaut vorhanden, er trifft in seinen Ausführungen mit unsern Synoptikern oft zusammen, führt aber auch evangelische Worte an, die sich in ihnen nicht finden und einem ausserkanonischen Evangelium entnommen sein müssen. Noch weniger ängstlich als bei den Synoptikern, ist er in Benutzung des Johannesevangeliums, das er zwar nach den mehrfach vorliegenden Proben kennt und gebraucht aber nirgends namentlich anführt, auch folgt er in seiner Darstellung der Geschichte Jesu durchweg dem Gang der Synoptiker, ohne sich um die Abweichungen des Johannes zu bekümmern, von dem er nur einzelne Worte entlehnt. Man hat aus diesem Verhältniss mit Recht den Schluss gezogen, dass unser viertes Evangelium zur Zeit Justins zwar vorhanden, aber noch nicht überall durchgedrungen war, dass man in ihm noch mehr eine geistvolle Privatauffassung des Lebens Jesu als ein apostolisches Document sah. Ebenso charakteristisch ist nun das Verhältniss Justin's zu den paulinischen Briefen. Dass er diese kennt und gebraucht, kann nach den neuerdings darüber geführten Verhandlungen wohl keinem Zweifel mehr unterworfen sein. Nach den Untersuchungen von Otto, Overbeck, Tjeenk-Willink ist dieses Verhältniss von A. Tho-

<sup>1)</sup> Geschichte Jesu von Nazara I. S. 138.



ma<sup>1)</sup>) zum Gegenstand einer eingehenden Prüfung gemacht worden. Um nicht einfach anzuführen, was da gesagt wird, ziehen wir vor, auf diese leicht zugängliche Abhandlung zu verweisen und nur einige Hauptstellen hervorzuheben, welche die Kenntnissnahme Justin's von den paulinischen Hauptbriefen ausser Zweifel setzen. Das alttestamentliche Beispiel vom Glauben Abraham's, das wir schon im Barnabasbriefe wiederfanden, kehrt bei Justin in solchen Ausdrücken wieder, dass die Entlehnung von Paulus, die bei Barnabas fraglich bleibt, kaum bezweifelt werden kann. Dial. c. 13 führt Justin aus, Abraham sei noch in der Vorhaut wegen seines Glaubens gerechtfertigt worden, ἐν ἀκροβυστίᾳ ὧν διὰ τὴν πίστιν ἦν ἐπίστευσε τῷ θεῷ ἐδικαιώθη καὶ ἐβλογήθη ὡς ἡ γραφὴ σημαίνει· τὴν δὲ περιτομὴν εἰς σημεῖον . . . ἔλαβεν, gerade wie Röm. 4, 9—11 die Ausdrücke aufeinanderfolgen ἐν περιτομῇ ὄντι ἢ ἐν ἀκροβυστίᾳ (ἐλογίσθη); οὐκ ἐν περιτομῇ ἀλλ' ἐν ἀκροβυστίᾳ, καὶ σημεῖον ἔλαβε τῆς περιτομῆς κ. τ. λ. und Gal. 3, 9 οἱ ἐκ πίστεως ἐβλογουῦνται σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ. Ferner die Vergleichung Christi mit dem Passahlamm hat Justin Dial. 111 ἦν γὰρ τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς ὁ τοθεὶς ὕστερον wie Paulus I Cor. 5, 7 καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός, und ebenso der Vergleich des österlichen Ausfegens des Sauerteiges mit dem Abthun des bösen Wesens Dial. c. 14 τοῦτο γάρ ἐστι τὸ σύμβολον τῶν ἀζύμων ἵνα μὴ τὰ παλαιὰ τῆς κακῆς ζύμης ἔργα πράττητε vgl. I Cor. 5, 8 ὥστε ἐορτάζωμεν μὴ ἐν ζύμῃ παλαιᾷ μηδὲ ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας. Auch das Bild vom Leib und den Gliedern, auf die Gemeinde angewendet gebraucht Justin ganz ähnlich Dial. c. 42: πολλῶν ἀριθμουμένων μελῶν τὰ σύμπαντα ἐν καλεῖται καὶ ἔστι σῶμα· καὶ γὰρ δῆμος καὶ ἐκκλησία πολλοὶ τὸν ἀριθμὸν ὄντες ἄνθρωποι ὡς ἐν ὄντες πρᾶγμα τῇ μιᾷ κλήσει καλοῦνται καὶ προσαγορεύονται vgl. I Cor. 12, 12 καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἐν ἐστὶν καὶ μέλη ἔχει πολλά, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλά ὄντα ἐν ἐστὶν σῶμα, οὕτως καὶ ὁ Χριστός. Endlich fast ein Citat zu nennen ist die Stelle Dial. 47: ἡ γὰρ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ἄμετρον τοῦ

<sup>1)</sup> Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1875 S. 385 bis 412, wo auch die übrige Literatur verzeichnet ist.



πλούτου αὐτοῦ τὸν μετανοοῦντα ἀπὸ τῶν ἀμαρτημάτων, ὡς δι' Ἰεζεκιὴλ μηνύει, ὡς δίκαιον καὶ ἀναμάρτητον ἔχει vgl. Röm. 2, 4 ἢ τοῦ πλούτου τῆς χρηστότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας καταφρονεῖς, ἀγνοῶν ὅτι τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ εἰς μετάνοιαν σε ἔγει; wobei wohl zu bemerken ist dass die bei Justin stehende Berufung auf Ezechiel nicht etwa ein ähnlich lautendes alttestamentliches Wort meint, sondern nur den verwandten Gedanken Ezech. 33, 11—20 der ausgeht von dem Satze, Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern dass er sich bekehre und lebe.

Diese Beispiele genügen, um die Kenntniss der paulinischen Hauptbriefe für Justin sicher zu stellen. Wir können uns daher nur Thoma anschliessen, wenn er das Resultat so formulirt: „es ergibt sich, dass:

1. Justin allerdings Paulus kennt und sehr genau; dass er ihn benutzt hat, und sehr eingehend und im Detail.

Um so interessanter sind die Consequenzen, zu denen diese Beobachtung weiter führt:

2. Dennoch ist die Benutzung keine so ausgiebige, als man vielleicht erwarten könnte.

3. Bei der Benutzung des Apostels durch Justin ist aber bedeutsam und eigenthümlich, dass Justin nichts weniger als den Sinn und Geist des Paulus erfasst und reflectirt, dass er vielmehr die paulinischen Schlagwörter abschwächt, die Pointen der Argumente abstumpft, dass er die paulinische Denkweise rationalisirt und pelagianisirt, die Sätze der Paulusschriften oft ganz äusserlich und wunderlich verschoben und verdreht wiedergiebt.

4. Paulus wird nie genannt; er ist für Justin gar kein Apostel wie die Zwölfe, seine Schriften werden nie citirt, sie sind für Justin nicht kirchliche Bücher, wie die apostolischen Denkwürdigkeiten“.

Es steht also neben der genauen Kenntniss des Paulus bei Justin ein auffälliges Schweigen über ihn, und dieses zu erklären greift Thoma wie schon andere vor ihm zu dem Mittel, die kirchliche Stellung Justin's zum Paulinismus als Motiv zu verwenden. Es ist zuzugeben, dass eine intensive Abneigung gegen Paulus und

seine Lehre ein solches Resultat gehabt haben könnte, würde dann aber Justin zugleich die Schriften dieses Mannes, der ihm kein Apostel war, so eifrig gelesen und gebraucht haben? Nach der Analogie dessen was wir z. B. bei Papias sehen, würde dann viel eher Justin sich mit Paulus gar nicht beschäftigt haben. Es ist deshalb zu erwägen, ob nicht ein anderes Motiv für dieses Schweigen gedacht werden kann, nämlich der Umstand, dass als Justin schrieb, die paulinischen Briefe noch nicht allgemein anerkannt und als Schriften eines Apostels in der Kirche angesehen waren, sondern diese Geltung nur in den gleichgesinnten Kreisen, wie in dem des ersten Clemensbriefes besaßen. Thoma hat es selber ausgesprochen, was bei näherer Ueberlegung sich aufdrängt: Justin behandelt Johannes gerade wie Paulus<sup>1)</sup>, oder kehren wir es lieber um, Paulus wie Johannes. Wie er das vierte Evangelium zwar gebraucht, aber den andern nicht gleichstellt, auch nie es als Werk eines Apostels bezeichnet, so hält er es auch mit den paulinischen Briefen. Von Johannes hätte er ja nicht geschwiegen, wenn er das Evangelium als sein Werk in Umlauf gefunden hätte, gegen ihn hatte er nichts, er feiert ihn als einen Propheten, der in der Apokalypse die Zukunft geschaut hat und das tausendjährige Reich verkündigt<sup>2)</sup>. Wenn er von seinem Evangelium schweigt, so thut er das eben, weil es damals noch zu neu war und zu wenig Autorität besaß. Ist es nicht willkürlich, in dem ganz analogen Falle mit Paulus zu einer so ganz abweichenden Erklärung zu greifen, wie man gewöhnlich thut? Nach unsern Ergebnissen hat das Schweigen des Justin auch in diesem Falle denselben Grund, die Paulusbriefe sind noch keine kirchlichen Bücher, es sind interessante literarische Erscheinungen, die man lesen, selbst benutzen kann, aber die man noch nicht auf seine Fahne schreibt. Dass eine verschiedene kirchliche Stellung dabei auch mithalf, kann man als ergänzendes Motiv wohl gelten lassen. Justin kennt, wie die Didache, solche Christen die das Essen des Götzenopfers erlauben, und antwortet

<sup>1)</sup> a. a. O. S. 557.

<sup>2)</sup> Dial. c. Tryph. c. 81.

auf den deswegen von Tryphon erhobenen Vorwurf durch den Hinweis auf das von Christus vorausgesagte Kommen von Pseudopropheten und Pseudoaposteln<sup>1)</sup>. Dass er darum den Paulus gerade für einen Pseudoapostel gehalten, wollen wir nicht behaupten, er denkt vielmehr an die Gnostiker, die er dann aufzählt. Aber bedenklich mag ihm die paulinische Liberalität in der Beurtheilung dieses Punktes immerhin vorgekommen sein, und um so mehr hatte er Grund, sich dessen Schriften zwar anzusehen, aber nicht mit ihnen gemeinsame Sache zu machen. Dies ist es, was sich aus der Prüfung der Stellung Justin's zu den paulinischen Briefen ergibt und was sich längst ergeben hätte, wenn man nicht, verblendet durch den festen Glauben an die Authentie der Hauptbriefe, das hier nicht gesehen hätte, was bei dem analogen Verhältniss zu Johannes längst erkannt worden war<sup>2)</sup>.

#### 6. Die Clementinen.

Auf denselben Namen, dem die beiden unter den apostolischen Vätern aufgeführten Briefe des Clemens von Rom beigelegt werden, ist noch eine ganze Literatur geschrieben, die uns in den beiden Schriften der clementinischen Homilien und der Recognitionen theilweise noch vorliegt. Dabei tritt zunächst eine eigenthümliche Erscheinung an den Tag. Während der erste Clemensbrief sich ausdrücklich auf Paulus beruft und in paulinischem Sinne gehalten ist, schweigen diese beiden Schriften gänzlich von dem Heidenapostel und feiern vielmehr den Petrus als den Apostel der Völker. Ja, noch mehr, in beiden finden sich einzelne Züge, die von längerer Zeit her als Anspielungen auf den Apostel Paulus erklärt worden sind, in denen aber die grösste Feindseligkeit gegen denselben zu Tage tritt. Man sieht daraus, dass der Name Clemens zu einer Flagge geworden war, unter der sehr verschiedenes Gut Deckung fand.

Wir fragen zunächst nach den in diesen Schriften vorhandenen Spuren von Kenntniss der paulinischen Hauptbriefe. Von solchen

<sup>1)</sup> Dial. c. Tryph. c. 35.

<sup>2)</sup> Vgl. dazu Loman, theologisch Tijdschrift 1882 S. 312—328.

ist nur eine einzige als unzweifelhaft vorhanden namhaft zu machen, nämlich die polemische Benutzung des Galaterbriefes in der 17. der clementinischen Homilien. Wie schon Baur<sup>1)</sup> s. Z. nachgewiesen hat, und von Schwegler<sup>2)</sup> und der ganzen kritischen Schule angenommen und weiter ausgeführt worden ist, wird in dieser Stelle unter der Gestalt des Magiers Simon kein Geringerer als der Apostel Paulus gezeichnet und leidenschaftlich bekämpft. Daran, dass sich in dieser 17. Homilie vieles auf Paulus und den Galaterbrief speciell bezieht, kann allerdings mit Fug und Recht nicht gezweifelt werden. Die Homilie beginnt mit der Morgenfrühe eines neuen Tages. Simon der Magier hält schon ganz früh eine neue Rede gegen Petrus, als dieser noch gar nicht anwesend ist. Er entwickelt seine Lehre von zwei Göttern, Jesus selbst habe gesagt: einer ist gut, Gott, damit sei gesagt, dass es noch einen andern gebe, der nicht gut sei, nämlich den Weltschöpfer, auch nenne er mitunter Gott wieder den Gerechten, womit er zeige, dass er selbst darüber mit sich nicht recht einig sei. Was aber der Jünger Jesu (Petrus) gestern behauptet habe, dass besser als Gesichte die Klarheit des leiblichen Sehens<sup>3)</sup> sei, so sei vielmehr die Vision etwas Göttliches, das gewöhnliche Sehen nur etwas Menschliches (Hom. XVII 1—5).

Diese Reden des Simon werden dem Petrus von Zachaeus, der ihnen zugehört hat, berichtet. Petrus macht sich nun selber auf und widerlegt den Simon durch Darlegung dessen, was Christus in Wahrheit über Gott gelehrt habe (6—13). Simon unterbricht ihn; er solle ihm zuerst darauf antworten, ob nicht das visionäre Schauen besser sei, als das gewöhnliche, da dieses keine sofortige Uezeugung bewirke, jenes aber, ἡ ὁπτασία, unmittelbar zugleich den Glauben an das Göttliche vermittele. Petrus erwidert, bei Gesichtern sei immer Ungewissheit vorhanden, es könne auch ein böser Geist in ihnen sich offenbaren, und es lasse sich die göttliche von der

<sup>1)</sup> z. B. Paulus, 2. Aufl. I. S. 97. 148.

<sup>2)</sup> Nachapostol. Zeitalter I. S. 364 ff.

<sup>3)</sup> Nach der Conjectur von Clericus ist mit der Ausg. von Dressel statt ἐνέργεια: ἐνάργεια zu lesen, was einen volleren Sinn giebt. Hom. 17, 5.

dämonischen Vision nicht immer unterscheiden, ja auch Gottlose können Gesichte sehen (14—18). „Wenn also nun auch dir unser Jesus in einem Gesicht erschienen ist und sich kundgethan und mit dir geredet hat, so hat er es gethan als einem Widersacher zürnend, deswegen hat er mittelst Gesichtern und Träumen oder auch äusserlichen Offenbarungen geredet. Kann aber einer durch ein Gesicht zur Lehre weise gemacht werden? Und wenn du sagst, es ist möglich, warum hat der Lehrer (Jesus) ein ganzes Jahr hindurch persönlich mit Wachenden Umgang gepflogen? Wie sollen wir dir aber glauben, auch wenn es so wäre, dass er dir erschienen ist? Ja, wie sollte er dir auch nur erschienen sein, da deine Gesinnung doch das Gegentheil von seiner Lehre ist! Wenn du aber eine Stunde lang von Jenem der Erscheinung und der Jüngerschaft gewürdigt, sein Apostel geworden bist, so verkündige seine Worte, so lege seine Aussprüche aus, so liebe seine Apostel, so streite nicht mit mir, der ich mit ihm zusammen war. Denn gegen mich, den festen Felsen, das Fundament der Kirche, bist du als Widersacher aufgestanden. Wenn du nicht ein Widersacher wärest, so würdest du nicht die von mir ausgehende Verkündigung verlästern und schmähen, damit ich nicht Glauben finde mit dem was ich sage, nachdem ich es von dem Herrn persönlich gehört, als ob ich nicht Glauben verdiente und gerichtet wäre. Ja, wenn du mich gerichtet nennst, so beschuldigst du Gott, der mir Christum offenbart hat, und verachtest den, der mich dieser Offenbarung wegen selig gepriesen. Doch, da du ja angeblich wirklich der Wahrheit mithelfen willst, so lerne zuerst von uns, was wir von Jenem gelernt haben, und wenn du ein Schüler der Wahrheit geworden bist, so werde unser Mitarbeiter“ (Hom. XVII. 19).

Hier ist kein Zweifel möglich, diese ganze Stelle wird nur verständlich, wenn sie sich auf den Apostel Paulus bezieht. Von Simon Magus, gegen den zum Scheine diese Polemik gerichtet ist, kann doch nicht gesagt werden, dass er eine Offenbarung Jesu hatte, das geht vielmehr deutlich auf die Christuserscheinung, die Paulus zu Theil wurde, von der er sagt: ὅτε εὐδόκησεν (ὁ θεός) ἀποκαλύψαι



τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί Gal. 1, 15. 16, und die ὁπτασία ist eben dieselbe, auf die Paulus sich beruft, wenn er sagt οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα; und ἔσχατον δὲ πάντων . . ὥφθη καί μοι (I Cor. 9, 1. 15, 8). Es findet sogar eine derartig wörtliche Berührung mit dem Galaterbriefe statt, dass der eigene Ausdruck, mit dem Paulus von dem Benehmen des Petrus in Antiochien redet, hier aufgenommen und als Vorwurf erhoben wird: εἰ κατεγνωσμένον με λέγετε, sagt Petrus hier, womit zu vergleichen Gal. 2, 11 ὅτε δὲ ἦλθεν Κηφᾶς εἰς Ἀντιόχειαν, κατὰ πρόσωπον αὐτοῦ ἀντίστην ὅτι κατεγνωσμένος ἦν.

Hieraus geht nun zunächst hervor, dass die clementinischen Homilien den Galaterbrief kennen und citiren, wenn sie auch seinen Verfasser niemals namentlich bezeichnen. Für die Bestimmung der Abfassungszeit des Galaterbriefes hat das nun zwar keine grosse Bedeutung, denn dass die Homilien frühestens der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts angehören, ist ziemlich allgemein anerkannt. Kennen sie ja doch auch bereits schon das Johannesevangelium, wie nach der im 22. Kapitel der 19. Homilie angeführten Geschichte vom Blindgeborenen (Joh. 9, 1—12) nicht bezweifelt werden kann. Man setzt die Abfassung der Homilien in ihrer gegenwärtigen Gestalt etwa unter Mark Aurel, Volkmar<sup>1)</sup> 175—180, Holtzmann<sup>2)</sup> „erst nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts“, Hilgenfeld<sup>3)</sup> 161—180 und so die meisten Neueren. Harnack hat sogar gelegentlich die vorläufige Vermuthung ausgesprochen, sie möchten erst im dritten Jahrhundert die jetzige Redaction erhalten haben, und auch Lipsius<sup>4)</sup> findet es unzweifelhaft, dass die Clementinen in beiden Redactionen in's dritte Jahrhundert gehören. Danach würde die Benutzung des Galaterbriefes in den Homilien keine Gegeninstanz gegen seine spätere Abfassung bilden.

<sup>1)</sup> Ursprung der Evangelien. S. 137.

<sup>2)</sup> Einleitung in das N. T. 2. Aufl. S. 102.

<sup>3)</sup> Einleitung, S. 43.

<sup>4)</sup> Apokryphische Apostelgeschichten II. S. 38 Anm.



Es knüpfen sich aber an diese Clementinen Untersuchungen, die in weit frühere Zeiten zurückgreifen und deren Resultate allerdings unsre Aufstellungen gefährden könnten, je nachdem sie ausfallen und ausgebeutet werden. Es ist nämlich sehr wahrscheinlich, dass die Clementinen in ihrer jetzigen Gestalt aus einer Reihe von früheren ähnlichen Schriften erwachsen sind, und dass ihre ursprüngliche Grundlage somit weit über die Mitte des zweiten Jahrhunderts, ja vielleicht bis in die apostolische Zeit zurückreicht. Je nachdem man nun diese Grundlage entweder in dem Bilde des gnostischen Irrlehrers Simon oder in dem des historischen Apostels Paulus in seinem Kampf gegen den Judaismus erblickt, wird ihre Stellung zu unsrer neutestamentlichen Literatur verschieden beurtheilt werden müssen. Ist das gnostische Bild das ältere, so liegt in dieser Literatur nichts was auf den apostolischen Gegensatz zwischen Petrus und Paulus ein neues Licht werfen würde, ist es dagegen das paulinische Bild, so liegt es dann nahe, darin eine Ausführung des Gal. 2, 11ff. geschilderten Streites zu sehen und damit für diesen selbst als den Grundpfeiler der apostolisch-kirchlichen Entwicklung eine neue Garantie zu finden.

Die letztere Ansicht ist namentlich von Lipsius, zuerst in seinen „Quellen der römischen Petrussage“ von 1872 begründet worden, neuestens wieder in den „apokryphischen Apostelgeschichten“, 2. Bd. von 1887 S 37—69. Da in der letzteren Darstellung manche wichtige Punkte der ersteren Abänderungen erfahren haben, so wird es sich empfehlen, wenn wir uns zunächst an die neueste Gestalt der Ansicht halten. Das literargeschichtliche Entstehungsverhältniss der clementinischen Recognitionen und Homilien ist nach Lipsius weder so zu denken, wie Hilgenfeld<sup>1)</sup> es ansah, dass die Recognitionen die Grundlage der Homilien bilden, noch auch so, wie Uhlhorn früher annahm, dass umgekehrt die Recognitionen auf Grund der Homilien entstanden seien, sondern so, dass beiden eine ältere Schrift zu Grunde liegt, welche zum Theil in den Re-

<sup>1)</sup> Die clementinischen Recognitionen und Homilien, 1848, s. auch Einleitung S. 42 Anm. 2.

cognitionen, zum Theil in den Homilien treuer bewahrt ist. Diese ältere Schrift soll dann wieder aus verschiedenen noch älteren Schichten erwachsen sein, und als letzte Grundlage eine schroff antipaulinische Polemik der Urzeit voraussetzen. Als Grundlage der Homilien wie der Recognitionen werden „clementinische Anagnorismen“ angenommen, als deren Grundlage wieder „petrinische Kerygmen“, in zehn Büchern, deren Inhaltsangabe in den Recognitionen III, 75 noch vorliege. Ob diesen nun wieder eine ältere Schrift zu Grunde lag, die als πράξεις Πέτρου bezeichnet werden könnte und in welcher bereits die syrischen Wortkämpfe zwischen Petrus und Simon mit der römischen Endkatastrophe, durch das Herabstürzen des Simon vom Himmel auf des Petrus Gebet, zu einem Ganzen verbunden waren, das lasse sich, sagt Lipsius neuerdings, nicht nachweisen, doch hält er an der Annahme fest, dass diese antipaulinische Polemik, wenn auch nicht als Schrift, den Keim des Ganzen gebildet habe. Auch die Kerygmen des Petrus zwar, also die drittälteste Schichte, stammen nun nach ihm erst aus den Jahren 150—160, aber die antipaulinische Legende führe jedenfalls in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts, wenn nicht noch höher hinauf<sup>1)</sup>).

Dieser Ansicht von der Sache steht die andere gegenüber, die den Keim dieser ganzen Literatur in der Simonssage erkennt und die antipaulinische Polemik als eine spätere Zuthat ansieht, die vielleicht erst vom Verfasser der 17. Homilie herrühre.

In dieser so ungemein schwierigen und verwickelten Frage wird man uns nicht zumuthen, an diesem Orte und gleichsam beiläufig, eine eingehende Untersuchung vorzulegen. Es wird genügen, wenn wir in Kürze über dasjenige uns aussprechen, was mit unsrer Hauptaufgabe unmittelbar zusammenhängt.

Dass die Clementinen in beiden uns erhaltenen Gestalten auf ältere Grundlagen zurückweisen, das soll nicht geläugnet werden. Gerade das so schroff antipaulinische Stück Hom. 17 steht im Zu-

<sup>1)</sup> a. a. O. S. 54.

sammenhänge so isolirt da, dass es kaum ursprünglich zu diesem Ganzen gehört haben kann. Ein äusseres Merkmal dafür findet sich deutlich XVII 5 (Zeile 5 der Dressel'schen Ausgabe), wo Simon sagt: Drittens hat sein weiser Jünger gestern (ἐχθές), bekräftigt, dass die leibliche Klarheit besser sei als das entzückte Schauen u. s. w., während wir doch in der XVI. Homilie, welche die Reden des gestrigen Tages enthält, nach diesem Argument vergebens suchen<sup>1)</sup>. Es wird sich also wohl so verhalten, dass hier ein Stück aus einer andern Schrift aufgenommen ist. Ferner ist auffallend, dass in den Recognitionen, die uns nur lateinisch in der Bearbeitung des Rufin erhalten sind, auch eine deutliche Anspielung auf Paulus vorkommt, aber nicht auf den Apostel, sondern auf den noch unbekehrten Verfolger der Christengemeinde. Da wird I, 70 erzählt, wie Jakobus, der verehrte Bischof der jerusalemischen Gemeinde, bereits das Volk bewogen hatte, sich taufen zu lassen, als ein feindseliger Mensch, homo quidam inimicus, von wenigen begleitet in den Tempel drang, durch lauten Zuruf das Volk zurückhielt und einen Tumult erregte, in dem man kein Wort mehr verstehen konnte. Wie wüthend habe er mit einem vom Altar gerissenen Feuerbrande auf die Gläubigen losgeschlagen und eine allgemeine Schlächterei veranlasst, schliesslich sogar den Jakobus von den obersten Stufen heruntergestürzt und ihn für todt liegen lassen. Im folgenden Kapitel 71 wird dann weiter erzählt, wie die Gläubigen den Jakobus wieder aufhoben und ihn nach Hause brachten, woselbst sie die Nacht im Gebete verweilten um am nächsten Tage nach Jericho zu entweichen. Dort sei ihnen am dritten Tage von Gamaliel her die Nachricht zugekommen, das jener feindselige Mensch eine Mission von dem Hohenpriester Kaiphas empfangen habe, alle zu verfolgen, die an Jesum glaubten, und mit Briefen nach Damaskus zu gehen, um auch dort das nämliche Werk zu treiben. Nach dreissig Tagen sei er dann wirklich durch Jericho gekommen auf dem Wege nach Damaskus.

<sup>1)</sup> Dies wird auch schon von Hilgenfeld (clementin. Recognit. S. 259) und Lipsius (Quellen der Petrussage S. 36 Anm.) bemerkt.

Hiermit bricht dieser Bericht ab, und die Erzählung wendet sich wieder dem Clemens zu, der nach Caesarea geschickt wird, wo inzwischen Simon der Magier als gefährlicher Irrlehrer aufgetreten ist. Es ist auffallend, dass von Saul und seiner Bekehrung im ganzen Buche dann nicht weiter die Rede ist. Die Vermuthung ergibt sich also von selbst, dass auch dieses Stück aus einer älteren Quelle mit herüber genommen sein möchte.

Wenn wir aber nach dem Alter dieser Quelle fragen, so lautet die Antwort keineswegs sehr zu ihren Gunsten. Die Darstellung des Saul in den Recognitionen ist offenbar abhängig von unser Apostelgeschichte. Ihr ist es entnommen, dass der feindselige Mensch mit Wenigen in den Tempel ging (Act. 21, 28), ihr gehört die Schilderung des Tumultes an, bei dem man kein Wort mehr verstehen kann (21, 34), ihr das Motiv, dass die Priester die Thüren verschlossen (21, 30), ihr die Gestalt des Gamaliel, der als stiller Freund der Apostel erscheint (5, 34). Ferner scheint auch schon ein Zug aus dem von Hegesippus berichteten Martyrium des Jakobus benutzt zu sein. Wenn es in den Recognitionen heisst: „*inimicus homo Jacobum aggressus, de summis gradibus praecipitem dedit, quem cum mortuum credidisset, ultra mulctare neglexit*“, so erinnert das stark an die Darstellung Hegesipps bei Eusebius K. G. II 23<sup>1)</sup>, wo Jakobus im Vorhof des Tempels unter grossem Tumult auf das *περὺρον τοῦ ναοῦ* gestellt, und als er nicht Christum verleugnen will, herabgestürzt wird, *ἀναβάντες οὖν κατέβαλον τὸν δίκαιον*, aber noch nicht ganz todt ist, vielmehr noch gesteinigt und dann mit einem Walkerknüppel erschlagen werden muss. Dann aber ist mit diesem Bericht keinesfalls über die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinaufzugehen. Wie nun dieses antipaulinische Stück von Hegesipp und der Apostelgeschichte, so ist das in den Homilien vom Galaterbriefe abhängig. Wir haben nichts dagegen, dass noch andere Züge in den Homilien, die man als antipaulinisch ansehen kann, dieser Grundschrift zngewiesen werden, wie deren Lipsius in

<sup>1)</sup> Auch dies wird von Lipsius anerkannt, Quellen der römischen Petrus-sage S. 27.

dem angeführten Abschnitt der apokryphischen Apostelgeschichten S. 44—46 eine ganze Reihe aufzählt<sup>1)</sup>). Gewiss kann der ἄνθρωπος ἐχθρός in dem den Homilien vorangehenden Briefe des Petrus an Jakobus Kap. 2 derselbe inimicus homo sein, wie in den Recognitionen, gewiss kann die Ueberwindung des Simon durch Petrus in Antiochien am Schlusse der Homilien eine judaistische Antwort auf die Darstellung des Apostelstreits im Galaterbriefe sein, nur dass in allen diesen Punkten die Evidenz nicht so gross werden will, wie in der Stelle der 17. Homilie, von der wir ausgingen. Aber auch damit werden wir in Bezug auf das Alter dieser antipaulinischen Schrift nicht wesentlich gefördert. Sie reicht bis auf die Apostelgeschichte und den Galaterbrief zurück. Aber auf die Apostelgeschichte führt auch zurück die gnostische Simonsage. In dem Simon Magus Act. 8, 9—24 ist das werdende Bild des gnostischen Irrlehrers nicht zu verkennen, er ist geschildert als die δόνατος τοῦ θεοῦ ἡ καλούμενη μεγάλη. Von Paulus ist dagegen nichts in diesem Bilde zu entdecken. Ja, diese Bezeichnung des Simon kann nicht verstanden werden, ohne eine Quelle anzunehmen, die diesen Irrlehrer schon vor der Apostelgeschichte so geschildert hat. Danach wird sich die Sache doch eher so verhalten, dass das Urbild des Simon einfach die Magie ist als Gegnerin des Christenthums und des dasselbe predigenden wunderthuenden Apostolats, und der cyprische Magier Simon, von dem Josephus Arch. XX 7, 2 erzählt, und der des Paulus Zeitgenosse war, zu der ganzen Entwicklung den Namen hergegeben hat. Während Lipsius früher den Simon Magus der Apostelgeschichte für eine Fiction erklärte, hat er jetzt seinen Widerspruch in dieser Beziehung selbst zurückgenommen<sup>2)</sup> und auch Hilgenfeld urtheilt jetzt ebenso<sup>3)</sup>). Dann lässt sich aber die ganze Sache einfach so denken. Aus dem geschichtlichen Simon Magus des Josephus geht derjenige der Apostelgeschichte hervor, aus ihm der gnostische Irrlehrer, den die Clementinen hauptsächlich

<sup>1)</sup> Vgl. auch Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristenthums S. 166.

<sup>2)</sup> a. a. O. S. 50.

<sup>3)</sup> Die Ketzergeschichte des Urchristenthums S. 184.



bekämpfen, und dieser nimmt in der Zeit, wo der Paulinismus in Marcion sich mit der Gnosis verbindet, zugleich die Züge des Paulus der Hauptbriefe an. In diesem Falle aber ist die antipaulinische Polemik der Homilien eher ein Zeugniß für die späte Abfassung der Hauptbriefe und speciell des Galaterbriefes.

Loman<sup>1)</sup> hat auch über diese Frage, wie uns scheint, ein neues Licht verbreitet. Er weist darauf hin, dass die antipaulinische Polemik in den Homilien speciell gegen den Paulus der Marcioniten gerichtet ist, und auch Lipsius<sup>2)</sup> giebt dies in diesem besondern Falle zu. Dem marcionitischen Paulus aber steht der Paulus des Galaterbriefes, wie wir früher nachwiesen, am nächsten. Daher wird auch auf diesen Brief besonders die Polemik geleitet. Ist das nicht gerade am begreiflichsten, wenn der Galaterbrief kurz vor Marcion entstanden ist, und von diesem, wie man ja weiss, zum Angelpunkt seiner antijudaistischen Anschauung gemacht wurde? Die bisherige Ansicht von dem Verhältniss der antipaulinischen Polemik in den Homilien zum neuen Testament ist unter der Voraussetzung gebildet, dass die Hauptbriefe und speciell der Galaterbrief, echt seien. Man streiche diese Voraussetzung und sehe dann, ob die Sache nicht einfacher und natürlicher wird. Erst dann begreift man eine solche Polemik völlig, wenn sie gegen eine Bewegung sich richtet, die der nächsten Vergangenheit und theilweise noch der Gegenwart angehört, und nicht gegen Documente die seit 100 Jahren in der Kirche im Gebrauch standen und als deren eifrigster Apologet der römische Clemens selbst angesehen wurde. Eine ruhige, vorurtheilsfreie Erwägung dieses und der andern von Loman geltend gemachten Punkte möchte leicht zu einem andern Resultat führen als zu dem, das man bisher sicher zu haben meinte. Doch liegen hier noch eine Menge ungelöster Fragen vor, über die weitere Untersuchungen anzustellen sein werden.

Uebrigens ist noch zu bemerken, dass allerdings eine Erzählung von Reisen des Petrus, also eine petrinische Apostelgeschichte

<sup>1)</sup> theologisch Tijdschrift 1883, S. 25—47.

<sup>2)</sup> a. a. O. S. 39.



unserm Galaterbrief vorungegangen sein muss. Wir haben seinerzeit gesehen, dass der Satz Gal. 2, 11 ὅτε δὲ ἦλθεν Κηρὸς εἰς Ἀντιόχειαν nothwendig voraussetzt, dass die Leser von dieser Reise schon wussten. Niemand erzählt so etwas zum ersten Mal in der Form: als aber Petrus nach Antiochien kam. Es muss da also eine Apostelgeschichte dahinter zurückliegen, die im Anfang den gleichen Gang wie unsre lukanische eingehalten haben kann, dann aber, wo Petrus aus dieser verschwindet, 12, 17 und 15, 11 dessen weitere Reisen berichtete und ihn auch nach Antiochien führte. Dasselbst wird dann aber noch kein Conflict mit Paulus stattgefunden, oder wenn ein solcher, doch nur in der leisesten Andeutung, die Steigerung dieses Auftritts und dessen Verwendung im Parteiinteresse war dann Sache einerseits des Galaterbriefes, andererseits der sich nun entwickelnden clementinischen Literatur.

#### 7. Marcion und die Gnosis.

Ein sehr wichtiger Zeuge für das Vorhandensein der paulinischen Briefe ist Marcion, der ultrapaulinische Gnostiker, der namentlich auch für die Geschichte des neutestamentlichen Kanons von grosser Bedeutung ist. Sein System<sup>1)</sup> berührt sich in mancher Hinsicht mit dem Paulinismus, als dessen Fortbildung in's äusserste Extrem es sich darstellt. Der paulinische Satz: das Gesetz ist nun, da Christus gekommen, nicht mehr der Wille Gottes, steigert sich bei ihm zu dem andern: das Gesetz war niemals der Wille Gottes, wenigstens nicht des obersten und guten Gottes, sondern nur des untergeordneten, welcher zugleich der Weltschöpfer ist. Demgemäss tritt Marcion zum alten Testament in den äussersten Gegensatz, er verneint nicht nur seine fortdauernde Geltung, wie sie von den Judenchristen behauptet wurde, sondern leugnet auch, dass es eine Vorstufe des Christenthums gewesen sei, wie es Paulus ansah, es ist ihm vielmehr etwas vom Christenthum absolut Verschiedenes,

<sup>1)</sup> Vgl. dessen neueste und wie mir scheint gerechteste Darstellung und Würdigung bei Harnack, Dogmengeschichte S. 197—214.

das in demselben weder unmittelbar noch mittelbar mehr auf Beachtung Anspruch machen kann.

Dieses Princip bringt es nun mit sich, dass von den Schriften, aus denen unser neues Testament besteht, nur diejenigen bei Marcion Anerkennung und Gebrauch finden konnten, die demselben ungefähr entsprachen, oder wenigstens mit einigen Abänderungen ihm angepasst werden konnten. Daher begreifen wir, was die gegen den Marcion polemisirenden Kirchenväter, aus deren Berichten wir seine Ansichten lediglich kennen lernen, von ihm erzählen, dass er nämlich vom neuen Testamente nur das Lukasevangelium und zehn paulinische Briefe, mit Ausschluss der Pastoralbriefe und des Hebräerbriefes, gebraucht und anerkannt habe, und diese noch in einer Gestalt, die von ihm zurechtgemacht worden war. Wie er aus dem Lukasevangelium Alles das beseitigte, was auf das alte Testament als Wurzel der christlichen Offenbarung zurückweist, so strich er in den paulinischen Briefen ebenfalls dasjenige, was an das alte Testament anknüpfte, z. B. in dem von ihm vorangestellten und besonders werthgehaltenen Galaterbriefe die Exemplification mit dem Glauben Abraham's 3, 6ff. Das behauptet wenigstens Tertullian<sup>1)</sup> mit den Worten: *sed et cum adiicit (apostolus): omnes enim filii estis fidei (3, 26) ostenditur, quid supra haeretica industria eraserit, mentionem scilicet Abrahae etc.* Von allen paulinischen Briefen, bemerkt derselbe Kirchenvater, habe nur den an Philemon seine Kürze vor der Verfälschung durch Marcion bewahrt<sup>2)</sup>, während am Römerbrief die meisten und stärksten Aenderungen von ihm vorgenommen worden seien<sup>3)</sup>, wie dies auch bei der starken Anlehnung gerade dieses Briefes an das alte Testament nur natürlich erscheinen muss. Dass Marcion endlich die beiden Briefe an Timotheus und den an Titus verworfen, bezeugt Tertullian gleichfalls ausdrücklich, er weiss dafür keinen andern Grund anzu-

<sup>1)</sup> Adv. Marcionem V. 3.

<sup>2)</sup> Ebenda, 21.

<sup>3)</sup> *Quantas autem foveas in ista vel maxime epistola Marcion fecerit auferendo quae voluit, de nostri instrumenti integritate parebit, ebenda 13.*

führen, als dass die Abänderungssucht Marcions sich auch an der Zahl der Briefe habe vergreifen müssen<sup>1)</sup>, ein Urtheil, das jedenfalls, wie wir noch sehen werden, mit Vorsicht aufzunehmen ist.

Aus diesem Sachverhalt geht nun wenigstens das mit Gewissheit hervor, dass Marcion bereits den grössten Theil der paulinischen Briefe gekannt hat, und zwar nicht nur die älteren Hauptbriefe, sondern auch die späteren bis zu den Gefangenschaftsbriefen. Daran lässt sich nicht zweifeln, denn wenn die Polemik, welche in erster Linie Tertullian, weiter dann Epiphanius und theilweise auch schon Irenaeus und Clemens Alexandrinus gegen den Marcion geführt haben, auch noch so voll von Voreingenommenheit und Verdrehung sein sollte, so ist sie doch gerade in diesem Punkte zu bestimmt, um ganz aus der Luft gegriffen sein zu können. Tertullian namentlich durchgeht in dem fünften Buch seiner gegen Marcion gerichteten Schrift nacheinander vom Galater- bis zum Philemonbriefe alle die paulinischen Briefe, die Marcion in seinen „Antithesen“ im Sinne des ihm eigenthümlichen Systems ausbeutete, und stellt damit für uns wenigstens das ausser Zweifel, dass diese Briefe zu Marcions Zeit vorhanden waren.

Diese Zeit lässt sich nun ziemlich genau bestimmen. Justin der Märtyrer behandelt den Marcion als Zeitgenossen<sup>2)</sup>, Tertullian will nicht untersuchen quoto quidem anno Maioris Antonini de Ponto suo exhalaverit aura canicularis (Marcionem), erklärt es aber für notorisch, dass er der Antoninianus haereticus, sub Pio impius, sei<sup>3)</sup>, Irenaeus nennt den Gnostiker Cerdon seinen Lehrer, welchen er unter dem Bischof von Rom Hyginus ansetzt, worauf also Marcion unter dessen Nachfolger Pius seine Wirksamkeit begonnen haben muss, womit nicht streitet, dass er anderswo sagt, Marcion illi succedens invaluit sub Aniceto (dem Nachfolger des Pius), da dies nur die Epoche der höchsten Blüthe seiner Lehre bezeich-

<sup>1)</sup> Affectavit, opinor, etiam numerum epistolarum interpolare, ebenda 21.

<sup>2)</sup> Apol. I. 26 ὁ δὲ καὶ νῦν ἐστὶ διδάσκων, ὃς καὶ νῦν διδάσκει.

<sup>3)</sup> Adv. Marcionem I. 19.

net<sup>1)</sup>. Aus diesen Angaben geht hervor, dass die Ankunft des Marcion in Rom in die Regierung des Antoninus Pius (ihm und nicht dem römischen Bischof Pius gilt offenbar das Wortspiel Tertullians) fällt, also nach 138. In die nämliche Zeit führt die Erwähnung des römischen Bischofs Hyginus (137—141), für den Vorgänger Marcion's Cerdon und des Pius (141—154) und Anicetus (154—167) für den Marcion selbst. Danach hat Marcion eine lange Laufbahn durchgemessen, die sich im Abendlande auf die Zeit von 140—170 erstrecken mag<sup>2)</sup>. Seine Hauptwirksamkeit wird allerdings eher unter Anicet, als unter Pius fallen, also nach 150, allein von 145 an mag sein Wirken in Rom sich bemerklich gemacht haben. Kennt er nun zehn paulinische Briefe, so ist damit allerdings dargethan, dass deren Abfassung früher fallen muss, nur muss man sich hüten, daraus zu weitgehende Schlüsse zu ziehen, als ob nun diese Briefe schon sehr lange vorhanden und allgemein anerkannt gewesen sein müssten.

Die Frage, wie es sich mit diesem sogenannten Kanon des Marcion, bestehend aus einem dem Lukas ähnlichen Evangelium und zehn paulinischen Briefen, dem ersten Beispiel einer neutestamentlichen Kanonbildung das wir überhaupt kennen, verhalte, ist schon oft und in verschiedenem Sinne erörtert worden. Vor allem fragt es sich, ob die Kirchenväter im Rechte sind, wenn sie dem Marcion durchweg Verfälschung der von ihm benutzten neutestamentlichen Schriften und Unterdrückung der andern vorwerfen. Er selber scheint wenigstens solcher Fälschung sich nicht bewusst gewesen zu sein, sondern im Gegentheil den Anspruch erhoben zu haben, das Echte und Wahre zu vertreten. 'Tertullian<sup>3)</sup> sagt mit Beziehung auf das Evangelium Marcions: *ego meum dico verum, Marcion suum. Ego Marcionis affirmo adulteratum, Marcion meum.*

<sup>1)</sup> Adv. haereses III. 4, l. 28, griechisch bei Eusebius, K. G. IV. 11. 1, der jedoch nur den Anfang der Stelle giebt.

<sup>2)</sup> Vgl. Clemens Alex. ed. Sylburg S. 325 (Strom. VII): *Μαρκίων γὰρ κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς ἡλικίαν γενόμενον ὡς πρεσβύτης νεωτέροις συνεγένετο.* Die erwähnten Zeitgenossen sind Basilides und Valentinus.

<sup>3)</sup> Adv. Marcionem IV. 4.

Quis inter nos determinabit, nisi temporis ratio? Seine Titulirung des Epheserbriefes als Laodicenerbrief habe er vorgenommen quasi et in isto diligentissimus explorator, wo durch die Ironie hindurch die ehrliche Absicht des Angeklagten anerkannt wird. In einigen Punkten ist es kaum zweifelhaft, dass Marcion wenigstens ohne Arglist gehandelt hat. So, wenn er die Pastoralbriefe nicht in seiner Sammlung hatte, so wird dies schwerlich davon herrühren, dass er sie ihres antignostischen Inhalts wegen verwarf, was Tertullian auch gar nicht von ihm sagt, sondern einfach daher, dass sie ihm noch nicht bekannt waren, weil sie erst etwa um dieselbe Zeit entstanden sind. Wenn ferner bei ihm der Epheserbrief den Namen Laodicenerbrief führte, wie Tertullian<sup>1)</sup> sagt, so fehlt bekanntlich in der Adresse des Briefes die Ortsbezeichnung ἐν Ἐφέσῳ bei einigen der ältesten Zeugen und Marcion's Adressirung des Briefes ist also eine Conjectur, die sich der angenommenen kirchlichen an die Seite stellen darf. Die Lesart οὐδὲ πρὸς ὁρὰν Gal. 2, 5 die Tertullian<sup>2)</sup> gleichfalls dem Marcion als Fälschung vorwirft, ist diejenige welche noch heute im Text des neuen Testaments allgemein gelesen wird und die mit wenigen Ausnahmen Alle für die richtige halten. Ob sein Evangelium ein zurecht gemachter Lukas oder eine ältere Gestalt dieses kanonischen Evangeliums gewesen sei, war, wie man gleichfalls weiss, in der Wissenschaft sehr lange streitig und die Frage durchlief verschiedene Stadien, in denen wiederholt die Anschauung, dass der Fall im letzteren Sinne zu entscheiden sei, fast durchdrang, wie noch zuletzt in der Abhandlung von Ritschl, „das Evangelium Marcions und das kanonische Evangelium des Lucas“ von 1846. Wenn seither namentlich durch Volkmar's Abhandlung in den Tübinger theol. Jahrbüchern von 1850, erweitert in der grösseren Schrift: „das

<sup>1)</sup> Adv. Marcionem V. 17: Ecclesiae quidem veritate epistolam istam ad Ephesios habemus emissam, non ad Laodicenos, sed Marcion et titulum aliquando interpolare gestiit, quasi et in isto diligentissimus explorator. Nihil autem de titulis interest, cum ad omnes apostolus scripserit dum ad quosdam etc.

<sup>2)</sup> Ebenda, 3.

Evangelium Marcions“ von 1852, sowie durch Hilgenfeld, in seinen kritischen Untersuchungen über die Evangelien von Jahr 1850, wieder die entgegengesetzte Ansicht zur Herrschaft gelangt und auch von Baur und Ritschl selbst adoptirt worden ist, so darf doch nicht vergessen werden, dass diese Ansicht von ferne nicht derjenigen von Tertullian und Epiphanius einfach zustimmt. Von einer „Verfälschung“ des Lukas kann schon darum nicht die Rede sein, weil dieser selbst kein Originalwerk ist, sondern seine evangelische Geschichte in derselben subjectiven Weise aus den Quellen sich zurechtgestellt hat, wie dies Marcion mit seiner Vorlage gethan. In jener Zeit hatte und übte überhaupt jeder kirchliche Schriftsteller das Recht, die historische Ueberlieferung zu seinen Zwecken zu wenden und zu gestalten. Das Geschrei wegen Verfälschung, das die Kirchenväter erheben, ist also eine ungerechte Beschuldigung, die aus dem späteren katholisch-kirchlichen Bewusstsein geflossen ist, und von diesem aus die frühere Freiheit beurtheilt. Und ausserdem ist es gar nicht ausgemacht, dass nicht dennoch in einigen Punkten, wenigstens in einzelnen Lesarten, das marcionitische Evangelium gegenüber unserm jetzigen Lukas das Aeltere bewahrt haben kann, wie dies die oben genannten Vertreter der jetzt herrschenden Ansicht, denen sich auch Scholten <sup>1)</sup> anschliesst, annehmen.

Aehnlich steht es mit dem Verhältniss Marcions zu den paulinischen Briefen. Obwohl da im allgemeinen nicht zu bezweifeln ist, dass er in der That diese Briefe vielfach nach seinen Bedürfnissen redigirt hat, so fragt sich doch, ob der Text der Briefe der dem Marcion vorlag, nicht ein älterer und besserer war, als wir ihn jetzt lesen, ja ob nicht manche seiner angeblichen Auslassungen sich vielmehr auf Stellen beziehen, an denen Interpolationen stattgefunden haben. Wenigstens ist diese Frage noch durchaus nicht als abgeschlossen zu erachten, und noch neuestens hat van Manen <sup>2)</sup>, ein eifriger Gegner von Loman, in der holländischen

<sup>1)</sup> Das paulinische Evangelium S. 53.

<sup>2)</sup> theologisch Tijdschrift 1887. S. 382—404 und 451—533.



theologischen Zeitschrift eine Studie über Marcions Brief an die Galater veröffentlicht, die zu dem Schlusse kommt, dass Marcion ebensowohl das Recht habe, in der Frage nach dem ursprünglichen Text des Briefes gehört zu werden, als seine Bestreiter und die jüngeren Texteszeugen, ja dass er wohl vielfach den ursprünglichen Text des Briefes treuer bewahrt habe.

Jedenfalls war Marcion von der Ueberzeugung geleitet, dass das ursprüngliche Christenthum durch das wieder eingedrungene jüdische Wesen entstellt und verfälscht worden sei, und diese Ueberzeugung suchte er durch eine Art historischer Kritik zu begründen und zu rechtfertigen, die vielfach an die Grundanschauungen der modernen Tübinger Schule erinnert. Ausgehend von Gal. 2, wo Paulus seine Verhandlungen mit den Uraposteln berichtet und die von ihm denselben gegenüber eingenommene selbständige Stellung nachdrücklich betont, wies Marcion einen Zwiespalt zwischen dem Heidenapostel und den Judenaposteln nach, in welchem er sich ganz auf Seite des ersteren stellte. Paulus allein war nach ihm eigentlich ein christlicher Apostel gewesen, während die Zwölfe bald wieder in's Judenthum zurückfielen. Die paulinische Lehre gelte es also, in ihrer Reinheit herzustellen und das ihr zuwiderlaufende auszumerzen. Diesem Zwecke diene sein ganzes Lebenswerk, seine Begründung einer selbständigen Theologie, die den Bruch mit dem Judenthum in der Lehre von dem andern Gott des alten Testaments offen proclamirte und einer selbständigen Kirche, die sich ziemlich zahlreichen Zuwachses zu erfreuen hatte und noch lange über den Tod ihres Stifters hinaus bestand, trotzdem dass Marcion's Sittenlehre, im Unterschied von der anderer Gnostiker, eine sehr strenge war, und mit asketischen Forderungen, die bis zur völligen Verwerfung der Ehe fortschritten, die Leute keineswegs schonte. Dem nämlichen Zwecke diene auch der sog. marcionitische Kanon, die Auswahl und Bearbeitung derjenigen Schriften, die mit der Lehre der neuen Kirche am meisten Verwandtschaft zeigten. Zu diesen gehörten also auch zehn der paulinischen Briefe, die Marcion

vorhand und in seine Sammlung, jedoch nur nach einer ziemlich eingreifenden Bearbeitung aufnahm.

Daran ist nun kein Zweifel möglich, dass Marcion diese Briefe für solche des Apostels Paulus hielt. Aber hat er das aus historischen Beweisgründen geschlossen? So wenig, als sonst Jemand zu seiner Zeit. Er hat sie wohl für echt paulinisch gehalten, aber sein Urtheil stützte sich, wie das aller seiner Zeitgenossen, wesentlich auf dogmatische Gründe. Weil diese Briefe ihm den Geist des Paulus zu athmen schienen, hat er sie anerkannt und der damals bereits herrschenden Meinung ihrer Abfassung durch den Apostel zugestimmt. Von dem Hergang bei der Entstehung dieser Briefe hatte er keine Kenntniss; als er nach 140 nach Rom kam, waren sie bereits vorhanden und in der Gemeinde für paulinisch gehalten, so hat er sie aufgenommen und gebraucht, ohne die Frage ihrer Echtheit mit den Waffen der modernen kritischen Wissenschaft untersucht zu haben. So folgt aus seinem Verhalten zu ihnen keineswegs ihre Echtheit. Man bedenke nur, dass unter diesen zehn auch solche Briefe waren, welche schon seit langer Zeit von der neueren Kritik fast allgemein für unecht erklärt worden sind, wie der Epheserbrief, der jedenfalls nicht vor der gnostischen Periode im zweiten Jahrhundert entstanden sein kann. Auch diesen, nach der neueren Kritik damals eben erst entstandenen Brief hat Marcion als paulinisch recipirt. Wenn daraus nichts für die Echtheit desselben folgt, so auch nicht für die der andern bis hinauf zum Galaterbrief, der als *principalis contra Judaismum epistola*<sup>1)</sup> dem Marcion wegen seines Inhalts in erster Linie stand. Und trotzdem, dass diese Briefe dem Marcion als Documente der reinen paulinischen Lehre galten, hat er sich doch nicht gescheut, sie noch mehr zu reinigen und vieles angeblich in sie eingedrungene Jüdische wieder aus ihnen zu entfernen, ein Zeichen dafür, dass man damals auch den als apostolisch angenommenen Schriften gegenüber seine Freiheit wahrte und überhaupt mehr nach dogma-

<sup>1)</sup> Tertullian adv. Marcionem V. 2.

tischen, als nach historischen Gesichtspunkten ihre Echtheit beurtheilte<sup>1)</sup>.

Der Gebrauch, den Marcion von den paulinischen Briefen machte, kann um so weniger für deren Echtheit etwas beweisen, als wir in derselben Zeit ungefähr auch bei seinen Geistesverwandten, den Gnostikern anderer Systeme, dieselben in Gebrauch finden. Es ist schon öfter bemerkt worden, dass namentlich der erste Korintherbrief in der gnostischen Literatur sehr stark benutzt wird. Eine besondere Untersuchung hat darüber Heinrici<sup>2)</sup> angestellt. Es ist auch kein Wunder, dass gerade dieser Brief den Gnostikern willkommen war, denn er berührt sich namentlich im Eingangstheile mit ihren Principien in auffallender Weise, so in der Auseinandersetzung über die σοφία ἐν τοῖς τελείοις 2, 6ff., über die Kraft des πνεύματος Alles zu erforschen, selbst die Tiefen der Gottheit 2, 10, in der Unterscheidung der Pneumatiker und der Psychiker 2, 14, wo namentlich der Ausdruck ψυχικὸς ἄνθρωπος auffällt, der nur hier bei Paulus sich findet.

Demgemäss treffen wir Bekanntschaft mit den paulinischen Hauptbriefen bei den Gnostikern, deren Lehren die Philosophumena des Hippolytus<sup>3)</sup> besprechen. Die Abfassungszeit dieser merkwürdigen Schrift lässt sich ziemlich genau bestimmen. Buch VII. 33 heisst es: ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις νῦν καινότερόν τι ἐπεχείρησε Μαρκίωνιστῆς τις Πρέπων Ἀσσύριος πρὸς Βαρδησιάνην τὸν Ἀρμένιον ἐγγράφως ποιήσας λόγους περὶ τῆς αἰρέσεως. Es wird also eine von Prepon an Bardesanes gerichtete Schrift als eine zeitgenössische Erscheinung bezeichnet. Der Gnostiker Bardesanes aber lebte nach den neuesten von Hilgenfeld (Bardesanes, der letzte Gnostiker, S. 11—19, Ketzergeschichte S. 517ff.) geführten Untersuchungen von 154 bis etwa 220 oder später. Danach können die Philosophu-

<sup>1)</sup> S. über das Verhältniss Marcion's zu den paulin. Briefen auch noch Loman, theolog. Tijdschrift 1882 S. 302—311.

<sup>2)</sup> Die Valentianische Gnosis, Berlin 1871. S. in Meyer's exeget. Handbuch 1881, S. 10.

<sup>3)</sup> Ed. Duncker und Schneidewin, Göttingen 1859, die Citate beziehen sich auf die Seitenzahlen dieser Ausgabe.

mena etwa 222 geschrieben sein. In diesem polemischen Werk finden sich nun Citate aus den Hauptbriefen oder Berührungen mit diesen in grosser Anzahl. So wird in dem Abschnitt über die Naassener die lange Stelle Röm. 1, 20—27<sup>1)</sup> wörtlich angeführt und zwar als Ausspruch des Paulus, und ebenso mit dem Namen des Apostels die Stelle II Cor. 12, 2—4<sup>2)</sup>, sowie ferner Röm. 5, 3. 14. 8, 19. I Cor. 2, 3. 4. 10, 11. Gal. 3, 28. 4, 26. 6, 15 sich benutzt finden. In demjenigen über die Peraten ist I Cor. 11, 32 einmal citirt<sup>3)</sup>, in dem über Justinus I Cor. 2, 9 sogar dreimal<sup>4)</sup>, nebst einer Anspielung auf Gal. 5, 17<sup>5)</sup>. Basilides soll Röm. 5, 13. 14. 8, 22. I Cor. 2, 13. II Cor. 12, 4 citirt haben<sup>6)</sup> und die Valentinianer machten Gebrauch von Stellen wie Röm. 8, 11. 16, 25. I Cor. 2, 14<sup>7)</sup>. Da nun diese gnostischen Systeme zu den älteren Formen der Gnosis gehören und speciell Basilides um 130 in Alexandria gelebt hat, so wären das allerdings sehr frühe Zeugnisse für die Existenz unsrer paulinischen Hauptbriefe.

Allein, wenn man der Sache näher tritt, so erweist sich das hohe Alterthum solcher Citate als blosser Schein. Es ist nämlich Folgendes nicht ausser Acht zu lassen:

1. Die Art und Weise, wie in den Philosophumena die Häretiker dargestellt werden, lässt öfter Zweifel darüber zu, ob ihre Behauptungen und die zu deren Stütze gebrauchten Schriftstellen von dem an der Spitze genannten Schulhaupte, oder von den späteren Anhängern desselben herrühren. Wenn z. B. dem Basilides und dem Valentinus mit der Formel  $\varphi\eta\sigma\acute{\iota}\nu$  gewisse Aussprüche zugeschrieben werden, so beweist dies nicht, dass sie selbst bereits sie gethan haben. Denn das nämliche  $\varphi\eta\sigma\acute{\iota}\nu$  kehrt bei den Naassenern und Peraten, auch bei den Valentinianern wieder, die als

<sup>1)</sup> S. 138, 64—140, 84.

<sup>2)</sup> S. 158, 71—76.

<sup>3)</sup> S. 178, 7.

<sup>4)</sup> S. 216, 24—26. 222, 50. 51. 230, 77—79.

<sup>5)</sup> S. 226, 98. 99.

<sup>6)</sup> S. 370, 80. 81. 374, 71—73. 372, 23. 24. 374, 53. 54.

<sup>7)</sup> S. 286, 9. 10. 284, 79. 80. 284, 70—72.

ganze Schulen doch nicht wie eine einzige Person geredet haben können <sup>1)</sup>).

2. Die Citationsformel der Philosophumena  $\varphi\eta\sigma\acute{\iota}\nu$  wird sogar mitunter so gebraucht, dass es unmöglich ist, sie auf den mit Namen genannten Häretiker selbst zu beziehen. Nach VI. 14 <sup>2)</sup> hätte bereits Simon Magus (!) ein Citat aus dem ersten Korintherbriefe gebraucht (I Cor. 11, 32), das mit  $\varphi\eta\sigma\acute{\iota}\nu$  eingeführt wird, während der Zusammenhang lehrt, dass vielmehr von den Simonianern die Rede ist, deren Meinungen, abwechselnd mit  $\varphi\eta\sigma\acute{\iota}\nu$  oder  $\acute{o}$   $\Sigma\iota\mu\acute{o}\nu$  λέγει, mit  $\beta\acute{\iota}\tau\alpha\iota$  λέγουσιν u. dergl. eingeführt werden.

3. Die Citate betreffen auch solche neutestamentliche Schriften, deren nachapostolische Abfassung von der neueren Kritik fast allgemein angenommen wird. Z. B. wird VII. 26 dem Basilides auch ein Citat aus dem Epheserbriefe (Eph. 3, 3. 5.) zugeschrieben <sup>3)</sup>, und ebenso den Naassenern V. 8 Kenntniss von Eph. 2, 17 <sup>4)</sup>, namentlich aber finden sich sowohl bei Basilides als bei den Naassenern und Peraten, überhaupt bei den ältesten Gnostikern der Philosophumena eine ganze Reihe von Citaten aus dem Johannesevangelium <sup>5)</sup>. Beweisen dieselben nichts für den Gebrauch dieses Evangeliums bei Basilides selbst, so dann auch nicht die aus den paulinischen Hauptbriefen für deren Vorhandensein vor 120.

In der That steht die Sache der paulinischen Hauptbriefe in Beziehung auf das Zeugniss der Philosophumena nicht anders, als die des vierten Evangeliums. Mit grossem Eifer haben die Vertheidiger der Echtheit des letzteren auf den Gebrauch desselben schon bei den ältesten Gnostikern hingewiesen. Aber die Vertreter der Unechtheit haben sich dadurch nicht irre machen lassen, sondern gezeigt, dass die Philosophumena nur für die ausgebildeteren gnostischen Systeme etwa von der Mitte des zweiten Jahrhunderts

<sup>1)</sup> S. auch die Bemerkungen von Holtzmann über dieses  $\varphi\eta\sigma\acute{\iota}\nu$ , Einleitung. 2. Aufl. S. 136 Anm. 1.

<sup>2)</sup> S. 244, 90.

<sup>3)</sup> S. 374, 51. 52.

<sup>4)</sup> S. 156, 57. 58.

<sup>5)</sup> S. 360, 38—40. 150, 55—57. 172, 5—7. 192, 52—54 u. a. m.

an diesen Gebrauch wirklich beweisen, während für Basilides u. s. w. das nur Schein ist. Wir halten diesen Beweis der Kritik für gelungen, nehmen uns aber die Freiheit, ihn in ganz analoger Weise auch auf die paulinischen Hauptbriefe anzuwenden, deren Gebrauch in den Philosophumena nicht mehr und nicht weniger beweist, als dass diese in den späteren gnostischen Schulen gelesen und anerkannt waren.

#### 8. Das muratorische Verzeichniss.

Dieses von Ludovico Muratori aufgefunden und 1740 publicirte Fragment verzeichnet den Kanon des Abendlandes, wie er etwa in den letzten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts bestand. Die Zeit seiner Entstehung lässt sich nicht genauer ermitteln, als dass der Ausdruck *nuperrime temporibus nostris*, mit dem die Abfassung des Hermasbuches unter dem römischen Bischof Pius (141—154) berichtet wird, nach bekannten Analogien<sup>1)</sup> etwa auf die Jahrzehnte 170—190 bezogen werden kann, womit auch stimmt, dass die montanistische und die gnostische Bewegung vorausgesetzt werden. Dass das Fragment die paulinischen Briefe sämmtlich kennt, ist nach der Zeit der es angehört nur natürlich, eher darf man sich über die Art verwundern, wie diese Briefe eingeführt werden. Sie werden nämlich mit grosser Ausführlichkeit zweimal nacheinander aufgezählt, wie wenn es sich darum handelte ihre Zahl zu erklären und zu rechtfertigen. Zuerst werden dem Inhalte und Zwecke nach die Briefe an die Korinther, Galater und Römer kurz aber ziemlich treffend charakterisirt. Den Korinthern habe Paulus die Spaltungen verwiesen, den Galatern die Beschneidung untersagt, den Römern das Verhältniss zum alten Testament und dass dessen Princip Christus sei klar gemacht. Ueber diese Dinge einzeln zu verhandeln sei nicht nöthig<sup>2)</sup> u. s. w. Dann folgt eine neue Aufzählung.

<sup>1)</sup> Irenaeus: *σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς πρὸς τῇ τέλει τῆς Διομετιανοῦ ἀρχῆς* von der Apokalypse, Euseb. K. G. III. 18, 3.

<sup>2)</sup> Der Text scheint Zeile 46 verdorben zu sein. Es ist wohl zu lesen: *de quibus singulis non necesse est a nobis disputari*. Das *u* geschriebene



der Briefe nach den Gemeinden geordnet, an die sie geschrieben sind, und nach dem Muster der sieben Sendschreiben des Johannes in der Apocalypse. So schreibe auch Paulus, wie sein Vorgänger Johannes, nur an sieben Gemeinden mit Namen, nämlich 1. Korinth, 2. Ephesus, 3. Philippi, 4. Kolossae, 5. Galatien, 6. Thessalonich, 7. Rom. An die Korinther und Thessalonicher schreibe er doppelt, weil sie Tadel nöthig hatten. Obwohl er aber an einzelne Gemeinden schreibe, so gelte sein Wort doch der ganzen über den Erdkreis verbreiteten Kirche. Denn auch Johannes in der Apocalypse sage allen, was er an die sieben Gemeinden schreibe. Endlich werden die Privatbriefe an Philemon, Titus und Timotheus erwähnt, die zwar nur aus freundschaftlicher Gesinnung entsprungen seien, aber wegen ihrer Wichtigkeit für die kirchliche Ordnung der katholischen Kirche zu Ehren geheiligt wurden. Auch sei ein Brief an die Laodiceener überliefert und ein anderer an die Alexandriner, beide unter des Paulus Namen erfunden gemäss der Marcionitischen Ketzerei, und anderes mehr, was in der katholischen Kirche nicht angenommen werden könne. Denn Galle mit Honig zu mischen gehe nicht an.

Diese Art, von den paulinischen Briefen zu reden, macht denn doch nicht den Eindruck, als ob es sich um eine feststehende, von Allen längst anerkannte Thatsache handelte. Hilgenfeld<sup>1)</sup> z. B. urtheilt, es verrathe sich darin das Bedürfniss der Rechtfertigung der Aufnahme dieser 13 Paulusbriefe, und ebenso findet Holtzmann<sup>2)</sup> es bemerkenswerth, dass für die Rechtfertigung der Paulusbriefe das Licht von einem Urapostel ausstrahlt. Weiter gehend hat Loman<sup>3)</sup> auf die grosse Aehnlichkeit in der Einführung dieser Briefe mit der des Johannesevangeliums hingewiesen, das ebenso nicht ausgelegentlich genug als apostolisch und kanonisch von dem Verfasser des Verzeichnisses anempfohlen werden kann. Die Beweis-

non kann vor necesse est leicht ausgefallen sein und der Sinn erfordert die Negation.

<sup>1)</sup> Einleitung S. 103.

<sup>2)</sup> Einleitung 2. Aufl. S. 148 und Anm. 7.

<sup>3)</sup> Quaestiones Paulinae, theol. Tijdschrift. 1883 S. 47—50.

führung sei in dem einen Falle so gesucht und kraftlos wie in dem andern, Johannes erscheine mit den Sendschreiben der Apocalypse als predecessor Pauli, was jedenfalls eine merkwürdige Chronologie verräth, es werden unechte paulinische Briefe erwähnt, die echten aber von diesen nur durch die Bemerkung unterschieden, dass die paulinischen Briefe selber zu verstehen geben, welche sie seien.

Soviel ist dem Fragment jedenfalls zu entnehmen, dass man zu seiner Zeit noch Anempfehlung des Kanonischen auch mit Bezug auf Schriften wie das Johannesevangelium und die Paulusbriefe nicht für überflüssig hielt. Und der Hinweis auf unechte marcionitische Paulusbriefe weist auf den Zusammenhang der marcionitischen Bewegung, die ihre Wurzel im Galaterbriefe hat, mit der Abfassung der Hauptbriefe hin. Als Zeugniß für die Existenz der letzteren ist das Muratorische Verzeichniß ohne Bedeutung, da zu seiner Zeit und schon viel früher auch sonst Erwähnungen derselben vorkommen. Aber durch die Art dieser Erwähnung wird es von Wichtigkeit, indem auch von hier aus sich die bereits mehrfach von uns gemachte Beobachtung bestätigt, dass die Bezeugung der Hauptbriefe mit der des Johannesevangeliums ungefähr auf einer Linie steht.

---

Das Ergebniss unsrer Untersuchung ist gewesen, dass, wie schon de Wette<sup>1)</sup> es seiner Zeit angedeutet hat, die paulinischen Briefe, auch die Hauptbriefe, in Bezug auf äussere Beglaubigung nicht besser dastehen, als das Johannesevangelium. Zeugnisse für sie aus dem ersten Jahrhundert giebt es überhaupt nicht, die Bezeugung beginnt erst mit dem ersten Clemensbrief, freilich da schon in einer ganz bestimmten Weise, wenigstens was den Römer- und den ersten Korintherbrief betrifft. Es hindert aber nichts, die Abfassung dieses

<sup>1)</sup> Vgl. den Satz in der Einleitung § 109a: In dieser Hinsicht (nämlich der äusseren Beglaubigung) steht unser Evangelium (das Johannesev.) nicht schlimmer, ja besser, als die drei ersten und als die paulinischen Schriften.

Briefes erst 130 etwa anzusetzen. Vom Galaterbrief speciell findet sich in ihm noch keine Kunde. Fernere, aber weniger deutliche Spuren von Bekanntschaft mit den Hauptbriefen finden sich im Barnabasbrief, den wir ebenfalls um 130 etwa ansetzten, und im Hirten des Hermas zwischen 141 und 154 geschrieben, vereinzelt auch in der Didache, die jedoch wenig sicher sind. Bei Justin ist Kenntniss dieser Briefe vorhanden, aber das Verhältniss zu ihnen ist ein ebenso eigenthümliches wie zum Johannesevangelium. In den Clementinen ist deutlich auf den Galaterbrief Bezug genommen, aber es lässt sich nicht beweisen, dass das Stück, in welchem das geschieht, in's erste Jahrhundert zurückreicht, eher wird ein Zusammenhang des Galaterbriefes mit der marcionitischen Bewegung darin angedeutet. Dieser Zusammenhang zeigt sich auch im Gebrauch, welchen Marcion von diesen Briefen macht, wobei ihn seine Anerkennung des Apostels Paulus als des Verfassers derselben nicht hindert, ihren Text noch mehr seinen Zwecken entsprechend zu gestalten. Bei den Gnostikern, deren Systeme Hippolytus zu Anfang des dritten Jahrhunderts bekämpft, treffen wir gleichfalls Bekanntschaft mit den Paulusbriefen, aber diese ist beweisend nur für die späteren gnostischen Schulen von Marcion's Zeiten an, die auch schon das Johannesevangelium benutzen. Im Muratori'schen Kanon endlich vollendet sich die Parallele mit der äusseren Bezeugung des Johannesevangeliums, indem die paulinischen Briefe hier gleich angelegentlich angeführt und in ihrer Bedeutung für die katholische Kirche erläutert werden, wie jenes.

Dieses Ergebniss wird nun freilich angefochten werden. Man wird sagen, dass relativ so frühe Zeugnisse, wie der erste Clemensbrief und Marcion ein viel weiteres Zurückreichen der Tradition über die Hauptbriefe voraussetzen, dass die Anerkennung dieser Briefe, um in jener Zeit so bestimmt ausgesprochen werden zu können, nicht eine verhältnissmässig so junge Thatsache sein konnte, sondern Jahrzehnte weit zurückliegen müsse. Aber wenn man sich die Sache in der Regel so vorstellt, dass unechte apostolische Schriften erst nach einer langen Reihe von Jahren nach und nach

dazu kommen konnten, für apostolisch angesehen zu werden, zu einer Zeit etwa, als die Kunde von ihrem Ursprung schon vergessen war und sich eine andere Meinung in der Gemeinde nach und nach gebildet hatte, so stellt man sich diesen Process nicht so vor, wie er in der That gewesen sein muss. Es ist nicht zu vergessen, dass solche Schriften wie die neutestamentlichen Briefe von Anfang an und durch ihre Adresse schon ausdrücklich den Anspruch erheben, von dem Apostel verfasst zu sein, dessen Namen sie tragen. Es sind bewusste Unterschiebungen, im Geiste jenes Zeitalters und der ganzen altkirchlichen Literatur von Solchen unternommen, die der christlichen Wahrheit und der Kirche damit zu dienen meinten. Geling das Unternehmen, so ist es nicht nöthig, eine lange Zeit vorauszusetzen, während welcher sich die Meinung für ihre Echtheit bilden konnte, es musste das vielmehr in den Kreisen sofort eintreten, denen die ganze Richtung der neuen literarischen Erscheinungen willkommen war, während die anders gesinnten Kreise ihre Opposition in der Verwerfung derselben kundthaten. Mit dem Sieg der orthodox-kirchlichen Partei siegte dann auch die Meinung von dem apostolischen Ursprung solcher Schriften und der Widerspruch wurde nach und nach zur Privatmeinung einer Härese. Daher ist es gar nicht nothwendig, eine lange dunkle Vorbereitungsperiode für das Aufkommen solcher Schriften anzunehmen, es wird sich damit vielmehr so verhalten, wie Renan irgendwo gesagt hat, dass die ersten Spuren des Aufkommens einer solchen Schrift in der kirchlichen Literatur in der Regel auch deren Abfassungszeit ziemlich genau erkennen lassen.

Damit hängt zusammen, dass man gar nicht nöthig hat, sich die Entstehung unsrer neutestamentlichen Literatur über einen so langen Zeitraum zerstreut zu denken, wie es nach den Ergebnissen der neueren Kritik den Anschein gewinnt. Nach ihr hätte die Bildung des neuen Testaments einen Zeitraum von über hundert Jahren erfordert, vom Galaterbrief im Jahre 55 an bis zum zweiten Petrusbrief nach 150. Ein solcher chronischer Verlauf eines literarischen Processes widerspricht aber aller Analogie. Wenn eine National-

literatur zu blühen anfängt, so entsteht nicht etwa alle zehn Jahre eine neue Schrift, sondern nahe bei einander erblühen hier und dort die neuen Gestalten, wie ein Frühling tausend neue Blumen hervorruft. So werden auch die neutestamentlichen Schriften, die bei aller Verschiedenheit im Einzelnen doch im Ganzen eine grosse Gleichartigkeit zeigen, binnen etwa 50 Jahren entstanden sein vom Ausgang des ersten Jahrhunderts an bis zur Mitte des zweiten, zuerst die synoptischen Evangelien, die auf älteren Vorarbeiten basiren, dann die Apostelgeschichte und die Briefe, doch so, dass die einzelnen Glieder der Kette sich durcheinander schieben und manche Jahrzehnte eine grosse Anzahl von Schriften fast zusammen entstehen sehen. Es hindert gar nichts anzunehmen, dass die paulinischen Briefe, nachdem einmal der Grundton mit dem Römerbrief angeschlagen war, in verhältnissmässig kurzer Zeit nacheinander entstanden, etwa zwischen 120 und 140, so dass Marcion gar wohl bereits zehn von ihnen als apostolisch sammeln und in Gebrauch nehmen konnte. So würde dann an die Stelle des bisher angenommenen chronischen Verlaufs der neutestamentlichen Schriftenbildung ein acuter treten, und hiermit ein Bedenken fallen, das von der apologetischen Seite nicht mit Unrecht gegen die kritischen Resultate erhoben wurde. Die frühere Anschauung, dass von Paulus bis zu Johannes, von 50 etwa bis 100 das neue Testament entstanden sei, erweist sich im Ganzen als vernünftiger in ihrer Art, als die bisher von der Kritik vertretene. Nur dass der ganze Prozess um etwa 50 Jahre hinabgerückt werden muss und sich statt im ersten, vielmehr im zweiten Jahrhundert abspielt.

### Sechstes Kapitel.

#### Die paulinischen Hauptbriefe und das Urchristenthum.

Die Annahme, dass die paulinischen Hauptbriefe nicht vom Apostel herrühren, sondern dem zweiten Jahrhundert angehören,

wird immer auf das Bedenken stossen, dass sie nach Form und Inhalt den Eindruck machen, das Werk einer so geistesgewaltigen Persönlichkeit zu sein, wie sie nur in der schöpferischen Urzeit des Christenthums, im Kreise der Apostel selbst, vorausgesetzt werden dürfe. Dieser Eindruck ist begründet. Wir haben im neuen Testament keine andern Schriften, in denen ein so gewaltiges und originales religiöses Denken sich äusserte wie in diesen, denn die Hoheit der evangelischen Worte Jesu, die ebenso einzig und unerreicherbar dasteht, liegt auf einem andern Gebiete. Aber der Schluss, der aus diesem Eindruck gezogen wird, ist anzufechten. Er lautet: weil diese Briefe so unvergleichlich sind, so müssen sie einen Apostel zum Verfasser haben. Aber wer sagt uns denn, dass gerade nur die Apostel solche originale Denker waren? Muss Paulus, der ja unmittelbar mit Jesu in keiner Berührung gestanden hatte, darum weil er dem Christenthum in der Heidenwelt Bahn gebrochen hat, gerade auch der gewaltige Systematiker gewesen sein, der hinter dem Römerbrief steht? Sind in späterer Zeit eine oder mehrere solcher Persönlichkeiten unmöglich? Wieder bewahrt uns das Beispiel des Johannesevangeliums vor übereilten Schlüssen. Wie lange hat man nicht gesagt, ein solches Werk, das rechte innige zarte Hauptevangelium, das Herz Jesu, könne unmöglich von einem andern sein, als von dem Jünger, der an Jesu Brust lag, es sei ganz undenkbar, dass es aus dem zweiten Jahrhundert herrühre, einer Zeit, deren Erzeugnisse tief unter ihm stehen und mit ihm gar nicht vergleichbar sind. Noch Brückner, hat es in der Einleitung zu de Wette's Commentar ausgesprochen: „nun stellt sich aber die christliche Anschauung des Evangelisten als eine so hohe und doch unmittelbare dar, dass kein Denkmal der christlichen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts nur entfernt an sie heranreicht“<sup>1)</sup>. Trotzdem hat die kritische Schule, in diesem Punkte mit seltener Einstimmigkeit urtheilend, sich nicht abhalten lassen, die Entstehung des Johannesevangeliums in's zweite Jahrhundert hinabzurücken und sie da begreiflich zu finden. Mögen

<sup>1)</sup> 5. Ausg. S. XXXVII.



nun diejenigen, welche an der Authentie dieses Evangeliums festhalten, gegen unsre Annahme, dass die paulinischen Hauptbriefe derselben Zeit angehören, Protest erheben, wir können es ihnen nicht verübeln, denn sie urtheilen consequent nach dem Grundsatz: Das Höchste kann nur von einem Apostel herrühren. Wenn aber ihre Gegner sich nicht abhalten lassen, dasselbe Argument, das sie beim Johannesevangelium preisgegeben haben, in diesem analogen Falle wieder aufzustellen, so ermangelt dies der Folgerichtigkeit. Gerade das Beispiel des vierten Evangeliums lehrt, dass auch im zweiten Jahrhundert Höchstes noch entstehen konnte, und wenn dasselbe früher insofern als ein Unicum gelten musste, als sonst keine andere an seine Grösse heranreichende Schrift aus der nämlichen Zeit bekannt war, so verliert es nun diese isolirte Stellung durch das Herantreten der ihm kurz vorangehenden, so ganz anders gearteten und doch gleich hoheitsvollen paulinischen Hauptbriefe.

Wir werden uns eben an den Gedanken gewöhnen müssen, dass kein Apostel etwas geschrieben hat, so wenig als Jesus selbst. Die Apostel waren auch, ihrer geschichtlichen Stellung nach, gewiss eher Männer der That als Männer der Feder. Gerade die paulinischen Hauptbriefe mit ihrem schweren Gedankeninhalt eignen sich wenig dazu, als Erzeugnisse eines Mannes gefasst zu werden, der stets auf Wanderungen war, von einem Ort zum andern zog, den Tag über auf seinem Handwerk arbeitete, des Abends Sklaven und geringes Volk in irgend einem abgelegenen Gemach versammelte um ihnen die Schrift auszulegen und sie auf Christum zu erbauen. Sie sehen eher aus, wie tiefe Gedankenarbeit eines Denkers, der auf der Höhe der Bildung seiner Zeit stehend über sie hinausblickt in eine neue herrlichere Welt des Glaubens und der Liebe und der ihr durch tiefes Verständniss des griechischen alten Testaments den nöthigen Unterbau, wie durch klaren Blick in das menschliche Herz und Leben die entsprechende Ausführung zu geben vermag. Daher auch die früh erwachte Empfindung von dem Unterschied zwischen der persönlichen Erscheinung des Apostels und seinen Briefen. Schon im zweiten Korintherbriefe findet sich das Wort

(10, 10): Die Briefe zwar sind gewichtig und stark, die persönliche Erscheinung aber ist schwach und die Rede gering.

Doch würde dieses Gefühl der Unwahrscheinlichkeit natürlich nicht entscheiden, es kann sich ja trotzdem so verhalten, wie man bisher gemeint hat, denn die Wahrheit ist bekanntlich nicht immer wahrscheinlich. Aber es sind andere Gründe, die entscheiden, innere Schwierigkeiten, welche sich bei der Erklärung aller vier Hauptbriefe erheben und die auf dem bisherigen Wege nun einmal nicht zu beseitigen sind. So viel und tüchtig auch an der Erklärung dieser vier Briefe gearbeitet worden ist, es bleibt nach Abzug aller der Schwierigkeiten, die eine Lösung haben finden können, ein unerklärter und unerklärbarer Rest.

In Bezug auf den Galaterbrief hat das der erste Theil unsrer Untersuchung nachzuweisen versucht. Bei den Korintherbriefen haben wir ebenfalls bereits einige Einzelheiten dieser Art hervorgehoben. Namentlich sind es aber bei diesen Briefen die Einleitungsfragen, die bis heute zu einem befriedigenden Abschluss nicht haben gebracht werden können. In seiner Einleitung stellt Holtzmann, nach Erledigung aller andern Punkte, nicht weniger als zwölf Fragen zusammen, welche das gegenseitige Verhältniss der beiden Briefe zu einander betreffen, und über welche die Discussion noch unentschieden hin und herwogt<sup>1)</sup>. Um die geschichtlichen Verhältnisse dieser Briefe einigermaßen klarzustellen, macht man eine Reihe von Annahmen, die es ermöglichen sollen den vorhandenen divergirenden Anzeigen gerecht zu werden. Ein solcher Versuch, der mit andern in manchen Punkten zusammentrifft, in einigen wieder eigenes bietet, ist der folgende.

1. Paulus wirkt mit Silvanus und Timotheus gegen zwei Jahre in Korinth (Apg. 18, 11. 18. I Cor. 2, 1ff. 3, 1ff. II Cor. 1, 19).

2. Er schreibt an die korinthische Gemeinde einen (nicht auf uns gekommenen) Brief (I Cor. 5, 9—11).

3. Er sendet von Ephesus aus den Timotheus und einige andere nach Korinth, die vor Ostern 58 abreisen und bis Pfingsten

<sup>1)</sup> 2. Aufl. S. 254. 255.

wieder bei Paulus eintreffen sollen (I Cor. 4, 17. 16, 10f. Apg. 19, 22).

4. Noch ehe Timotheus in Korinth eintrifft, kommen drei Abgesandte der dortigen Gemeinde (Stephanas, Fortunatus, Achaicus) in Ephesus an (I Cor. 16, 17).

5. Infolge der erhaltenen Nachrichten und der ihm vorgelegten Fragen schreibt Paulus den sogenannten ersten (eigentlich zweiten) Korintherbrief.

6. Wie er in diesem Briefe ankündigt (16, 2—8 vgl. Apg. 19, 21), reist er durch Macedonien nach Korinth. Die dortigen Verhältnisse findet er höchst unbefriedigend (II Cor. 12, 21. 13, 2). Da die Collecte nicht nach seinem Wunsche ausgefallen ist, verschiebt er die Reise nach Jerusalem noch und kehrt nach Ephesus zurück.

7. Die traurigen Erfahrungen, die er in Korinth gemacht, veranlassen ihn zur Abfassung eines neuen [uns gleichfalls nicht erhaltenen] Schreibens an die Gemeinde (II Cor. 2, 3f. 7, 8. 12), in dem er einen dritten Besuch in Aussicht stellt (1, 15f.). Titus überbringt in Begleitung eines Bruders (12, 18) diesen Brief, findet in Korinth eine befriedigende Aufnahme (7, 13—15) und fördert dort das Collectenwerk (8, 6 *προσενήργηται*).

8. Paulus reist über Troas, wo er vergeblich Titus zu treffen erwartet (Apg. 20, 1ff. II Cor. 2, 12f.) nach Macedonien, wo dieser mit neuen Nachrichten aus Korinth bei ihm anlangt (II Cor. 7, 5ff.).

9. Infolge dieser Nachrichten schreibt Paulus den sogenannten zweiten (eigentlich vierten) Korintherbrief, den Titus und zwei andere Brüder überbringen (II Cor. 8, 6. 16. 18f. 22. 9, 3. 5).

10. Bald darauf kommt Paulus selbst zum dritten Male nach Korinth (Apg. 20, 2).

Der hier vorgetragene Versuch ist einer der vielen, die gemacht worden sind um die Situation der beiden Korintherbriefe nach den in ihnen selbst enthaltenen Andeutungen zu begreifen. Er rührt von Krenkel<sup>1)</sup> her und ist gewiss nicht schlechter als die andern alle, er geht auch in der Aufstellung von Hypothesen noch lange

<sup>1)</sup> Paulus, der Apostel der Heiden S. 224 ff.

nicht so weit, wie z. B. Hausrath gegangen ist, der den angeblich zwischen I und II Cor. fallenden Brief in dem Stück II Cor. 10—13 wiedergefunden zu haben glaubt und diesen vor den Anfang des zweiten Briefes stellt. Dennoch braucht man obige Aufzählung der nothwenigen oder räthlichen Hilfsannahmen zum Verständniss der Korintherbriefe nur anzusehen um zu erkennen, wie viel Willkürliches, Gewagtes, Unwahrscheinliches, zum Theil auch Unmögliches darin enthalten ist. Zum Beispiel, dass Paulus, nachdem er eben den ersten Korintherbrief geschrieben, sich schnell aufmacht und selber nach Korinth reist, ist schwer zu begreifen. Dann hätte er ja Alles besser mündlich abmachen können. Diese Reise nach Korinth widerspricht zudem der Apostelgeschichte, die von einer solchen kein Wort verlauten lässt, sondern Paulus in jener ganzen Zeit in Ephesus wirkend darstellt (Apg. 19). Sie ist auch lediglich deswegen angenommen, um gewisse Ausdrücke im zweiten Briefe zu ihrem Rechte kommen zu lassen, Ausdrücke die man auch anders verstehen kann, und denen wieder andere bestimmte Aussagen entgegenstehen, wie die II Cor. 1, 23 wo ausdrücklich verneint wird, dass Paulus wieder nach Korinth gekommen sei, οὐκ ἐτι ἦλθον εἰς Κόρινθον. Dass wir zwei Korintherbriefe haben, zwei andere aber aus derselben Zeit, die an Wichtigkeit ihnen gleich gewesen sein müssten, spurlos verschwunden sein sollen, ist auch schwer genug zu begreifen, selbst wenn die Korinther keine Ursache gehabt haben sollen, dieselben „hinter den Spiegel zu stecken“. Dann hätten sie auch den ersten erhaltenen Brief nicht zeigen dürfen, der ihnen ja wenig rühmlich sein konnte (5, 1. 6). So geht es mit dem ganzen luftigen Hypothesenbau, der einem auf ein paar Ziegelsteine gestellten Thurme gleicht, die unter seiner Wucht zusammenbrechen und ihn mit zu Falle bringen müssen.

Freilich ist es wahr, dass man ohne solche Annahmen den vorhandenen Schwierigkeiten dieser Briefe nicht gerecht werden kann <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Dies zeigt m. E. auch der neueste Versuch ohne solche Zwischenglieder auszukommen, wie ihn Heinrici, Das 2. Sendschr. an die Korinther 1887 S. 53 ff., angestellt hat, nur um so deutlicher.

Es bestehen Widersprüche zwischen den beiden Briefen und solche in jedem von ihnen selbst, die es nicht erlauben, mit dem gewöhnlich angenommenen, der Apostelgeschichte entlehnten Hergang der Sache sich zu begnügen. Es ist richtig, dass die Mission des Timotheus, die im ersten Briefe wiederholt erwähnt wird, im zweiten auch nicht einmal andeutungsweise ihre Erledigung findet, sondern dafür ein ähnlicher Auftrag an Titus zur Ausführung gelangt ist. Es ist richtig, dass die Andeutungen im zweiten Brief, Paulus wolle nun zum dritten Mal nach Korinth kommen, auf eine Reise dahin deuten, die zwischen den beiden Briefen stattgefunden haben muss, wenn man die Worte wenigstens so versteht, wie man sie meistens versteht. Es ist ferner richtig, dass wo im zweiten Briefe von den ihm vorangegangenen Ereignissen die Rede ist, der Ton zu dem, was im ersten Briefe berichtet ist, nicht stimmen will, dass die tiefe Traurigkeit, mit welcher der frühere Brief geschrieben sein soll (II Cor. 2, 4) im ersten Briefe sich nicht recht nachweisen lässt und dass der Fall mit dem Blutschänder, wie er im zweiten Briefe behandelt wird, mit dem entsprechenden Stück im ersten Briefe nicht recht zusammenpasst. Es ist endlich entschieden richtig, dass der letzte Theil des zweiten Briefes, Kap. 10—13, auf einmal einen ganz andern Ton anschlägt und dem Vorhergehenden sich nicht anfügen will. Das Alles kann nun zu Versuchen reizen, diese Inconcinuitäten durch Hüfsannahmen auszugleichen und solche Versuche können zu ihren Gunsten anführen, dass wir ja lange nicht Alles wissen, was sich damals zugetragen hat, und dass gerade die anscheinenden Unbegreiflichkeiten dafür sprechen, dass es sich so zugetragen haben werde.

Aber es muss dieses Verhältniss doch die Frage nahe legen, ob wir nicht mit diesem Rathen und Meinen überhaupt im Nebel herumtappen und die Sache sich vielmehr weit einfacher verhält. Ob nicht die Grundlage der historischen Situation doch der Bericht der Apostelgeschichte ist, der nur mannigfach erweitert und variirt wird, ob nicht die Missionen des Timotheus und des Titus, ähnlich wie in den deuteropaulinischen Briefen, zur Einkleidung gehören, ob nicht das



wiederholte Kommen des Apostels, wie wir früher sahen, theilweise auf ein geistiges Kommen, eben in den Briefen bezogen werden muss. Namentlich aber muss gefragt werden, ob diese Briefe nicht aus einer Reihe einzelner Stücke<sup>1)</sup> verschiedenen Ursprungs zusammengesetzt sind. Im zweiten Brief sind die Fugen zwischen den drei Theilen 1—7, 8—9, 10—13 noch so unausgefüllt, dass gar kein rechter Zusammenhang vorhanden ist, woher auch die Versuche, den dritten mit αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος ganz neu anhebenden Theil von dem Briefe abzutrennen und für sich zu fassen ihre Berechtigung schöpfen. Das Stück kann sehr wohl für sich allein entstanden sein, als ein Muster paulinischer Apologetik gegen die Judaisten, der erste Theil ebenso als eine Weiterführung gewisser Themata, die im ersten Briefe angeschlagen wurden und namentlich die christliche Erkenntniss und das Leben im Geist betreffen. Das Zwischenstück, das sich mit der Collektsache und der Sendung des Titus beschäftigt, dient als Verbindungsglied. Im ersten Korintherbriefe ist eine ähnliche, nur noch längere Reihe einzelner Stücke zu einem Ganzen verbunden, es sind Themata behandelt, welche den verschiedenen Seiten des Gemeindelebens angehören, und dass auch da nicht alles aus einem Gusse ist, geht aus manchen Widersprüchen hervor, die bei näherer Betrachtung zu Tage treten. So wird z. B. 14, 33. 34 den Frauen das Reden in der Gemeinde absolut verboten und dies als eine allgemeine Ordnung in allen Gemeinden hingestellt. Dagegen wird 11, 5 vorausgesetzt, dass auch Frauen beten und weissagen können, und zwar in der Gemeinde, da sonst der Befehl, sie sollen es mit bedecktem Haupte thun, und der Hinweis auf die zuschauenden Engel keinen Sinn hätte. Aehnliche

<sup>1)</sup> Ein solches Stück ist unzweifelhaft der kleine Abschnitt II Cor. 6, 14 bis 7, 1, der anderswoher in den Brief gekommen sein muss. S. die Anm. auf S. 160, wo unter den Vertretern dieser Ansicht noch Emmerling, Holsten (z. Evg. des Paulus und Petrus S. 387), Franke (Stud. u. Krit. 1884 S. 544ff.), Baljon und Heinrici (das 2. Sendschr. an die Kor. S. 329ff.) zu nennen gewesen wären. Wie ich nachträglich sehe, haben schon Hilgenfeld und Franke den Gedanken gehabt I Cor. 5, 9 auf dieses Stück zu beziehen. Mir scheint es dieselbe Hand zu verrathen wie Röm. 9—11, namentlich die Art der Schriftbenutzung ist eine ganz ähnlich äusserliche und gehäufte.



Widersprüche treten zwischen den beiden Briefen auf. Die eschatologische Ausführung des ersten Briefes Kap. 15 ist auf jüdischer Grundlage erwachsen und passt mit ihrer Auferstehung des Fleisches, ihrem sichtbaren Wiederkommen des Herrn, ihrem Messiasreich auf Erden ganz gut zur judenchristlichen Apokalypse. Im zweiten Briefe dagegen findet sich 5, 1—5 eine viel geistigere Vorstellung, die an ein unmittelbares Versetztwerden der Seele nach dem Tode in den Himmel denken lässt, wo ihr die Behausung des verklärten Leibes aufbewahrt wird, also eine Vorstellung, die mehr an platonische als an alttestamentliche Gedanken erinnert. Wegen dieses Widerspruches hat auch die Frage, wie sich Paulus den Zustand der Seele nach dem Tode denke, so verschiedene Beantwortung erfahren, und der Unterschied setzt sich bis in die späteren paulinischen Briefe fort, wo Phil. 1, 23 mit II Cor. 5, 1 stimmt, während I Thess. 4, 15—17 mehr mit I Cor. 15 übereinkommt. Ein anderer Widerspruch mehr äusserlicher Art findet sich zwischen der Aussage I Cor. 9, 6—15, wonach Paulus niemals Lohn von den Gemeinden angenommen hat und der andern II Cor. 11, 8. 9, wonach er allerdings von den macedonischen Gemeinden sich hat unterstützen lassen<sup>1)</sup>.

Dies sind Merkmale, die auf andere Entstehungsverhältnisse der Korintherbriefe hindeuten, als man sie gewöhnlich sich vorstellt, sie sind schwerlich Werke aus einem Guss, sondern weit eher nach und nach erwachsene, schliesslich zu Briefen redigirte Bruchstücke paulinischer Literatur.

Das schwierigste Problem aber stellt uns der Römerbrief. Seine historischen Voraussetzungen zu begreifen, ist für die neuere Forschung eine grosse Hauptaufgabe gewesen, und sie hat ihre besten Kräfte daran gesetzt, ohne dass es ihr bis zur Stunde gelungen wäre, eine wirklich befriedigende Antwort zu geben. Der herkömmlichen Annahme, dass die römische Christengemeinde und also der Leserkreis dieses Briefes ein heidenchristlicher gewesen sein müsse,

<sup>1)</sup> Diesen Widerspruch hebt auch Courdaveaux hervor, *St. Paul d'après la libre critique en France* 1886, wo auch auf die zwischen II Cor. 1, 23 und 13, 1, I Cor. 16, 5 und II Cor. 1, 15 bestehenden hingewiesen wird. (Theol. Literaturzeitung 1887.)

trat Baur entgegen mit der Darlegung, dass nur bei der Annahme des Gegentheils ein historisches Verständniss des Briefes möglich sei. Paulus wolle vielmehr seinem Evangelium bei der judenchristlichen römischen Gemeinde, die höchstens eine Minorität von Heidenchristen enthalten haben könne, Eingang verschaffen, der zweite Theil des Briefes Kap. 9—11, den man bisher für nebensächlich gehalten, sei der Kern des Ganzen, da handle es sich um den Nachweis, dass die vorübergehende Ausschliessung Israels vom Heil im Rathschluss Gottes liege und weder seinem allgemeinen Heilsplane noch seinen Verheissungen im alten Testamente widerspreche. Für diese mit seinem Evangelium gegebene Erkenntniss habe Paulus die Römer gewinnen wollen und dazu mit der Ausführung Kap. 1—8 nur den Boden bereitet. Auf diese Art gefasst, rücke der Brief erst in die Reihe der geschichtlich begreifbaren, mit dem Lebenswerk des Apostels verwachsenen Urkunden seines Geistes ein, während er vorher blos als ein Compendium der paulinischen Dogmatik habe angesehen werden müssen. Diese Baur'sche Auffassung fand eine Zeitlang grossen Beifall und schien sogar die herrschende werden zu wollen. Die seitherige Entwicklung hat aber gezeigt, dass bei ihr kein Verharren möglich war. Zunächst musste man Anstoss nehmen an den wiederholten ausdrücklichen Aussagen, namentlich im Eingang des Briefes (1, 6. 13), durch welche die Leser als geborne Heiden bezeichnet und zu den Heidenchristen gerechnet werden, Aussagen, die von Baur ganz ungenügend erklärt worden waren. Liess man diese Aussagen in ihrem Rechte, so waren im Eingang und auch 11, 13 doch offenbar Heidenchristen angedredet. Dagegen liess sich nicht leugnen, dass die ganze Argumentation des ersten Theiles auf jüdisch denkende Christen berechnet war. Sollten diese entgegenstehenden Indicien gleichmässig zu ihrem Rechte kommen, so musste eine Revision der Baur'schen Ansicht vorgenommen werden. Eine solche brachte zunächst Beyschlag in Anregung, indem er (1867) die Leser als geborne Heiden, die aber als jüdische Proselyten das Christenthum angenommen hätten, auffassen wollte, mit noch grösserem Erfolg aber dann Weizsäcker

(1876), der den heidenchristlichen Charakter der römischen Gemeinde siegreich nachwies, für die Auseinandersetzung mit dem Judenthum aber das Motiv einführte, dass der Apostel dem drohenden Eindringen judaistischer Agitation in die Gemeinde entgegenwirken wollte. Dieser neue Erklärungsversuch fand grossen Anklang und dominirt noch jetzt in der wissenschaftlichen Bewegung, wenn auch die ältere Baur'sche Ansicht, sowie die uranfängliche, von apologetischer Seite stets festgehaltene von dem reinen Lehrzweck des Briefes noch neben ihr fortbestehen. Sie ist auch gewiss in ihrem Rechte, soweit sie aus dem Briefe selbst und den Nachrichten, die wir sonst über die römische Gemeinde haben, deren heidenchristlichen Charakter nachweist. Weniger glücklich scheint sie jedoch in der zweiten ihrer Aufstellungen, der Annahme einer Abwehr gegen eindringenden Judaismus zu sein, denn mit Ausnahme etwa der Stelle 3. 8 ist im ganzen Briefe keine Spur von einer ähnlichen Polemik gegen judaistische Gegner zu finden, wie sie den Galater- und die Korintherbriefe erfüllt, und jene Stelle lautet viel zu allgemein, um zum Beweise hinreichen zu können. Es bleibt somit bis jetzt unerklärlich, wie Paulus an eine heidenchristliche Gemeinde so schreiben konnte, und noch unerklärlicher, wie in einem und demselben Briefe so verschiedenartige Elemente unvermittelt zusammenbestehen können. Der Eingang 1, 1—16 richtet sich ausdrücklich an Heidenchristen, der erste Haupttheil 1, 16—8, 39 kann nur verstanden werden, wenn die ganze Auseinandersetzung mit einem noch im Judenthum befangenen Bewusstsein vor sich geht, der zweite Haupttheil 9—11 ist wieder deutlich für Heidenchristen geschrieben, doch so, dass die erörterte Frage von höchstem Interesse für ihr Verhältniss zum Volk des alten Bundes bleibt, der dritte Haupttheil 12—14 ist, soweit er bestimmte Leser erkennen lässt, ebenfalls an eine heidenchristliche Gemeinde gerichtet, und nur die „Schwachen im Glauben“ können vielleicht, aber keineswegs mit Sicherheit, für Judenchristen gehalten werden. So stellt sich heraus, dass der Brief auf die Frage, ob seine Leser Heiden- oder Judenchristen gewesen seien, nicht eine

Antwort giebt, sondern zwei bis drei verschiedene Antworten, je nachdem man die Frage an seine einzelnen Theile richtet. Diese sind denn auch unter sich nur sehr lose verbunden. Mit Kap. 9 beginnt nach dem förmlichen Abschluss 8, 39 etwas ganz Neues, eine Verbindung mit dem vorangehenden Theile ist nicht vorhanden. Ebenso steht es 12, 1 mit dem Ermahnungstheil, es sind das also drei Stücke die für sich bestehen und keineswegs innig zusammenhängen. Der zweite Theil, Kap. 9—11, verräth sogar, wie wir früher schon sahen, eine andere Hand als der erste, es wird hier ein viel oberflächlicherer Gebrauch von dem Schriftbeweis gemacht, und die ganze Darstellung und Sprache ist etwas gröber. Die letzten beiden Kapitel, 15 und 16, sodann sind bereits von Baur für spätere Zusätze zu dem Briefe erklärt worden, und diese Ansicht hat vielfache Zustimmung gefunden, namentlich Kap. 16 halten auch Kritiker von vermittelnder Stellung ganz oder theilweise für nicht zum Briefe gehörig. Zu den inneren Gründen tritt hier auch theilweise das Zeugniß des Alterthums, indem die Schlussdoxologie 16, 25—27 bei mehreren alten Zeugen schon am Ende von Kap. 14 steht und Marcion um die Mitte des zweiten Jahrhunderts die beiden Kapitel ganz wegliess, endlich weisen auch die sich öfter wiederholenden Schlussformeln (15, 33. 16, 20. 24) darauf hin, dass dieser Theil des Briefes nur allmählig zu seinem jetzigen Umfang erwachsen ist, wie dies besonders Volkmar in seinem Commentar zum Römerbrief (1875) überzeugend nachgewiesen hat. Aber man muss weiter gehen. Nicht nur der Schlusstheil, sondern der ganze Brief ist erst nach und nach aus einzelnen Stücken erwachsen. Die drei Haupttheile stellen sich als für sich bestehende einzelne Abhandlungen dar, 1—8 ist eine Ausführung über das christliche Princip in seinem Verhältniss zur alttestamentlichen Heilsökonomie, 9—11 eine solche über den scheinbaren Widerspruch zwischen den Gottesverheissungen an Israel und dem jetzigen Zurückbleiben dieses Volkes vom christlichen Heil, der Abschnitt 12 bis 14 endlich eine ermahrend gehaltene Ausführung über die christliche Pflichtenlehre, namentlich in Bezug auf die Gemeinschafts-

pflichten, wie sie das Verhältniss zur Obrigkeit und zu einer asketisch denkenden Minorität in der Gemeinde erfordert. Diese drei Stücke sind zu einem Ganzen vereinigt und in die Briefform gebracht worden durch den Eingang und wahrscheinlich auch einen jetzt nicht mehr erhaltenen ursprünglichen Schluss. Nachher haben sich noch Nachträge, Kap. 15 und 16, hinzugefunden und schliesslich, aber erst spät im zweiten Jahrhundert, ist das Ganze in die Form gebracht worden, in der wir es jetzt lesen. Auf ähnliche Art werden wir uns die Entstehung der Korintherbriefe zu denken haben, von denen namentlich der zweite mit seinen drei deutlich von einander abgegrenzten Theilen zum Römerbriefe eine lehrreiche Parallele darbietet.

Es werden also die paulinischen Briefe, die man bisher als Werke eines einzigen Schriftstellers betrachtet hat, vielmehr als Werke einer Schule anzusehen sein, und es wird sich darum handeln, sie als solche zu begreifen. Zwar, als Werke einer Schule hat die Kritik sie bisher schon zum Theil aufgefasst, denn wenn sie dem Paulus von den kleineren Briefen einige oder alle absprach, so wollte sie ja das gemeinsame Band, das sie alle umfasst, nicht läugnen. Die sog. unechten paulinischen Briefe galten ihr als Werke des späteren Paulinismus. Für uns sind nun auch die Hauptbriefe in die nämliche Stellung eingetreten, und dann wird die ganze Reihe der 13 oder 14 paulinischen Briefe als literarischer Niederschlag der Entwicklung des Paulinismus begriffen werden müssen.

Es kann nun allerdings der Ausdehnung des Begriffes der paulinischen Schule auf die vier Hauptbriefe entgegengehalten werden, dass diese nach Inhalt und Ausdruck, namentlich auch im Sprachcharakter, zu einheitlich erscheinen, um nicht das Werk eines einzigen Verfassers zu sein. Hierin liegt allerdings eine Schwierigkeit. Die kleineren Briefe werden zum Theil deshalb von der Kritik in Anspruch genommen, weil sie den echt paulinischen Sprachcharakter, das heisst den der Hauptbriefe vermissen lassen, und bei den Pastoralbriefen ist dieses Argument eines der stärksten für ihre Unechterklärung. Aber diejenigen, welche die Echtheit festhalten,



haben doch auch in den meisten dieser kleineren Briefe so viel paulinisches Sprachgut aufgezeigt, dass die entgegenstehenden Beobachtungen an Gewicht verloren, und es ist z. B. eine schwierig zu entscheidende Frage, ob der Philipperbrief nach dieser Richtung hin zu Angriffen Anlass gebe oder nicht, worüber die neuestens zwischen Holsten und P. Schmidt geführte Discussion zu vergleichen ist. Das deutet nun darauf hin, dass die Einheit des Sprachcharakters überhaupt in den paulinischen Briefen eine Sache ist, aus welcher man nicht zu viel schliessen darf. Wenn die vier Hauptbriefe also auch wirklich in dieser Beziehung eine grosse Uebereinstimmung zeigen, so werden sie darum doch noch nicht als das Werk desselben Verfassers erwiesen sein, sie bilden vielmehr zunächst nur, den kleineren gegenüber, eine besondere Gruppe mit grösstentheils übereinstimmenden sachlichen und sprachlichen Merkmalen. Dass eine solche Gruppe darum noch nicht das Werk eines einzigen Schriftstellers sein muss, beweist ein naheliegendes Beispiel im neuen Testamente selbst. Wir haben in den johanneischen Schriften, dem Evangelium und den drei Briefen, eine ähnliche Gruppe vor uns, die in Inhalt und Form sich von allen übrigen Schriften scharf unterscheidet. Der johanneische Styl ist ein so charakteristisch eigenthümlicher, dass er mit keinem andern verwechselt werden kann. Nun tragen diese vier Schriften alle dessen Merkmale in ausgeprägter Weise an sich. Dennoch sind sie, nach den Ergebnissen der neueren Kritik, schwerlich Werke eines und desselben Schriftstellers. Der erste Brief hat, trotz aller Uebereinstimmung, auch wieder Eigenthümlichkeiten in der Lehre, die ihn vom Evangelium unterscheiden<sup>1)</sup>. Die beiden kleinen Briefe, die sich dem Presbyter beilegen, rühren nicht vom Verfasser des grossen her, kurz es ist da wieder ein Beispiel von der Arbeit einer Schule vorhanden, einer Schule, die im Grossen und Ganzen übereinstimmend lehrt und schreibt, aber doch im Einzelnen Verschiedenheiten zeigt. So gut nun die johanneischen Schriften auf eine jo-

<sup>1)</sup> Vgl. z. B. Holtzmann, Jahrb. für prot. Theologie 1882 und Einleitung, 2. Aufl. S. 491 f.



hanneische Schule hindeuten, so gut kann das auch bei den paulinischen der Fall sein. Dass unter ihnen ähnliche oder grössere Unterschiede bestehen, als unter den johanneischen, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Von der Hauptgruppe der vier grossen Briefe sondert sich die der Gefangenschaftsbrieft ab, die ein gemeinschaftliches Gepräge tragen, die Thessalonicherbriefe haben wieder manche Eigenthümlichkeiten mit einander gemein, und die Pastoralbriefe gehören als Ganzes ebenso untrennbar zusammen, wie sie sich von den andern Briefen charakteristisch unterscheiden. Aber auch die Hauptbriefe enthalten Stücke, die so stark von einander abstechen, dass sie nicht wohl aus einer und derselben Feder stammen können. Wir haben schon gesehen, dass Röm. 9—11 unmöglich von dem Verfasser von 1—8 herrühren kann, aber auch andere Stücke zeigen solche Verschiedenheiten, dass die Vermuthung auch schon andern aufgestiegen ist, es seien da mehrere Hände thätig gewesen. Es ist in dieser Beziehung interessant, die Stimme eines sich so nennenden Laien zu hören, der aber jedenfalls verdiente, Doctor der Theologie zu heissen, wenn er es nicht etwa schon ist. Derselbe schreibt in der protestantischen Kirchenzeitung<sup>1)</sup> folgendes: „Nicht einen Paulinismus, sondern gar manche Paulinismen, und was wichtiger ist, mehr als Einen tief religiösen Pauliner entdeckt das unbefangene Auge in diesen Briefen. Ja, I Cor. 13 ist vielleicht das Wort eines ganz unpaulinischen und doch ganz christlichen Propheten. So sehr ich die andern Verfasser (namentlich den von Röm. 1—8) ehre, so will ich Dir doch sagen, welcher von allen mein Lieblingspauliner ist. Der ist es, der im Anfang eines jeden der beiden Korintherbriefe so innig und so mild sein christologisches Christenthum uns enthüllt, das doch ganz noch Religion, ganz Christenthum ist. Wie oft hat sein Wort, seine lautere Persönlichkeit mich ergriffen! Er gestaltet unser Leben, wenn er zeigt, der Gekreuzigte, die Religion in ihrer persönlichen Wirklichkeit, sei mehr als Weisheit und Wunder. Er führt uns zu voll-

<sup>1)</sup> Jahrgang 1886 No. 34, Brief eines Laien an einen Geistlichen, S. 756.

endeter Klarheit, wenn er uns darthut, die Religion Jesu, das Licht, das vom Angesichte Christi strahle, habe von unserm Angesichte die Mosesdecke hinweggenommen. Er erhebt uns zur höchsten und reinsten Freiheit des Geistes, wenn er uns sagt, darauf komme es an, Christus nicht nach dem Fleisch (als irdischen Messias), sondern nach dem Geist (als das Christenthum in Person) zu kennen. Wer mir nachweist, dass dieser Pauliner derselbe sei wie der des Galaterbriefes, oder auch nur der von Röm. 1—8, dem glaube ich, dass derselbe Dichter Befehl du deine Wege, Ein' feste Burg ist unser Gott und Wach auf du Geist der ersten Zeugen gedichtet habe. Ich glaube es ihm, dass Schleiermacher's, Dorner's und Ritschl's Dogmatik von demselben Verfasser herrühren.“

Es wird künftig die Aufgabe der Wissenschaft sein, diesen Spuren genauer nachzugehen und zu sehen, ob sie zu einer befriedigenden Lösung führen. Dass aber die Gedankenwelt der paulinischen Hauptbriefe bei aller scheinbaren Geschlossenheit doch keine so einheitliche ist, wie man gewöhnlich annimmt, haben auch schon Beobachtungen ergeben, die von ganz andern Gesichtspunkten ausgingen. Es sei hier nur kurz erinnert an die trefflichen Untersuchungen, die Lüdemann in seiner „Anthropologie des Paulus“ (1872) geführt hat. Ihr Ergebniss war, dass in diesen Briefen zwei parallele Gedankenreihen neben einander herlaufen, die hellenistisch-platonische und die jüdisch-alttestamentliche, und dass diese beiden nur theilweise und nothdürftig mit einander ausgeglichen sind. Für unsern Standpunkt hat dieses Ergebniss nichts befremdliches. Sind die Briefe aus dem christlichen Hellenismus hervorgegangen und ist das alttestamentliche in ihnen durch Beschäftigung mit der alexandrinischen Bibel nur angeignet, so ergiebt sich von selbst, dass diese Verbindung nur eine lose sein kann und die beiden disparaten Elemente überall wieder auseinanderstreben. Es kann aber auch sein, dass die Beobachtung noch auf eine andere Lösung führt, nämlich auf die Annahme zweier oder mehrerer Verfasser, also auf eine ähnliche Entstehungsgeschichte unsrer jetzigen Briefe, wie sie die „Verisimilia“ von Pierson und Naber mit ihrer

Theorie von der christlichen Bearbeitung jüdischer Fragmente neuestens zu geben versucht haben.

Ueber diese Fragen ein abschliessendes Urtheil abzugeben, dazu ist die Zeit noch lange nicht gekommen. Es wird der Aufwendung alles kritischen Scharfsinnes, wie er ja der protestantischen Wissenschaft zu Gebote steht, bedürfen, um zu erkennen, was diesem Gedanken etwa Richtiges zu Grunde liegen mag. Unser Absehen in der vorliegenden Untersuchung war auf das Ganze der Briefe gerichtet. Die feinen Meisselchen mögen später ihr Heil versuchen, nachdem die Axt ihre Wirkung gethan. Und eben unser Resultat schafft solcher Arbeit Recht und Raum. Für jetzt begnügen wir uns mit dem Nachweis, dass unsre Briefe, als Ganzes betrachtet, nicht den Anfang, sondern die Höhe der paulinischen Entwicklung bezeichnen. Damit dies aber vorläufig zu irgend einer Gesammtanschauung sich gestalte, ist noch wenigstens der Versuch zu machen, das Bild dieses Verlaufes in den Grundzügen zu entwerfen.

---

In der Gegenschrift, welche der hochverdiente Scholten<sup>1)</sup> als letztes Zeugniß seines Geistes, gegen die Loman'sche Hypothese gerichtet hat, spielt das Argument die Hauptrolle, dass der Paulinismus von zahlreichen Schriften des neuen Testaments vorausgesetzt werde. Er habe bestanden vor der Apostelgeschichte, desgleichen vor dem Evangelium nach Lukas, er sei auch im Matthäusevangelium polemisch berücksichtigt, ebenso in der Apokalypse und im Jakobusbrief, andererseits werde er fortgebildet im ersten Petrus- und im Hebräerbriefe. Soweit dieses Argument das Bestehen des Paulinismus vor der Abfassung der meisten unsrer neutestamentlichen Schriften behauptet, wird dagegen nicht viel einzuwenden sein. Soweit es aber daraus das Dasein unsrer Hauptbriefe zu eben derselben Zeit beweisen will, ist ihm entgegenzuhalten, dass dieses aus der Prämisse keineswegs hervorgeht. Es gehört eben

---

<sup>1)</sup> S. oben S. 16.

zu dem Schema, nach welchem man sich bisher die Geschichte des Urchristenthums, namentlich auf kritischer Seite, zurechtgelegt hat, dass die ausgebildetsten Formen des Gegensatzes, die Apokalypse einerseits und die paulinischen Hauptbriefe andererseits, in den Anfang der Entwicklung gestellt wurden. Der judenchristlichen Formulirung des christlichen Princips muss die paulinische Formel entgegentreten, dann baut sich über diesen Grundpfeilern die übrige neutestamentliche Literatur als vermittelndes und ausgleichendes Bindeglied auf, bis endlich die höhere Versöhnung der Gegensätze im johanneischen Lehrbegriff das Werk krönt. Aber diese Construction steht auf keinen sehr festen Füßen. Was die Apokalypse betrifft, so beginnt man mehr und mehr an der Stellung, die man ihr bisher angewiesen, irre zu werden und sie ganz oder theilweise einer späteren Zeit zuzuweisen. Und die paulinischen Hauptbriefe sind nach unsern Ergebnissen eben keineswegs so alte und echte Documente des Paulinismus, wie man bisher gemeint hat. Dass der Galaterbrief speciell nicht der Apostelgeschichte vorangeht, sondern ihr nachfolgt, glauben wir bewiesen zu haben. Ob die andern Briefe ebenfalls unsre Evangelien voraussetzen, kann eher gefragt werden. Wir halten das für wahrscheinlich, finden es aber auch möglich, dass sie allerdings schriftliche Sammlungen der Worte Jesu kennen, aber diese noch nicht in der Gestalt unsrer Evangelien, die dann erst später so redigirt worden wären, wie wir sie jetzt lesen. Dann würde sich der Process der Entstehung der Evangelien und der Briefe nicht so einfach hintereinander abgewickelt, sondern durch einander geschoben haben, und es könnten einzelne Worte in dem Evangelientext letzter Gestalt sich wohl auf unsre Briefe zurück beziehen, während in diesen wiederum, wie wir gezeigt zu haben glauben, Manches auf die älteren Vorgänger unserer Evangelien zurückweist. Doch, das im Einzelnen zu untersuchen, ist hier nicht der Ort.

Von dem nun, was Scholten u. A. in den Evangelien auf Paulus beziehen, ist manches doch sehr unsicher und unbeweisbar, z. B. dass der feindselige Mensch im Gleichniss vom Unkraut unter

dem Weizen Mt. 13, 30 Paulus sei, oder dass die Wölfe in Schafskleidern 7, 15 auf Pauliner deuten. Da liegt doch eine weniger schroffe Auslegung eben so nahe. Gesetzt aber auch, dass sich Manches in den Evangelien auf Paulus und den Paulinismus bezieht, so ist damit noch lange nicht gesagt, dass dies der Paulus und der Paulinismus der Hauptbriefe sein müsse. Paulus, der Apostel der Heiden, ist ja eine grosse geschichtliche Realität, ganz abgesehen von der Frage nach der Echtheit seiner Briefe. Es fällt uns nicht von ferne ein, an seiner Existenz zu zweifeln, im Gegentheil, diese lebendige Persönlichkeit ist der Ausgangspunkt der ganzen Bewegung, innerhalb deren auch die paulinischen Hauptbriefe stehen, und die principielle Stellung und Wirksamkeit des Apostels ist gewiss eine ganz ähnliche gewesen, wie man sie gewöhnlich beschreibt, nur dass wir uns alles etwas menschlicher, geschichtlicher, nicht so ganz reinlich und zweifelsohne wie es nach den Hauptbriefen wäre, zu denken haben werden. Das Lebensbild des Apostels ist dann allerdings hauptsächlich der Apostelgeschichte zu entnehmen -- wie man doch auch bisher eigentlich in der Hauptsache gethan hat. Das System, das ihr Verfasser befolgt, ist mit seinem mildernden und abschwächenden Einflusse in Rechnung zu bringen. Es ist auch nicht ausgeschlossen, dass die Briefe daneben manche echte Nachricht, herstammend aus der Tradition der paulinischen Gemeinden, enthalten. Hauptsächlich aber gibt der sog. „Wirbericht“ im zweiten Theil der Apostelgeschichte ein treues und anschauliches Bild. Der Paulus auf dem Schiffe Apg. 27 hat soviel Realität und Leben und ist dabei so menschlich schlicht und einfach, dass wir hier wohl, wie auch Loman bemerkt hat, den unmittelbarsten Eindruck von einer apostolischen Persönlichkeit erhalten, den das neue Testament darbietet. Im Uebrigen ist das Bild des paulinischen Denkens und Wirkens, wie es bisher vorgestellt wurde, in den Hauptzügen wohl aufrecht zu erhalten. Ohne allen Zweifel war es Paulus, der zuerst den Schritt gethan, den Heiden das Thor zum christlichen Heil weit und frei zu öffnen. Einzelne vorher geschehene Fälle von Heidenbekehrungen durch andere Apostel können diese grosse Thatsache nicht abschwächen,



denn sie waren gelegentlich und nicht principieller Natur. Ohne allen Zweifel war es Paulus, der sich zuerst von der Gebundenheit an das jüdische Gesetz grundsätzlich losgemacht hat, an dem die alten Apostel noch eine hindernde Last mit sich herumtrugen. Seine Abstammung aus der Diaspora, nicht aus dem palästinensischen Israel, hat ihm wohl diese freiere Stellung von dem Augenblick an nahe gelegt, als er sich von der Erfüllung der Messias Hoffnung in Jesus überzeugt hatte. Die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit wird also der Sache nach schon der Predigt des historischen Paulus angehört haben. Nur die streng systematische Durchbildung, welche diese Lehre in den Hauptbriefen erhalten hat, ist schwerlich schon das Werk des Apostels gewesen, und es fragt sich überhaupt, ob diese vielberufene Lehre auf rein jüdischem Boden hat erwachsen können. Uns scheint sie bei aller alttestamentlichen Begründung, doch eigentlich das Judenthum und auch das alte Testament auf den Kopf zu stellen, und wir möchten fragen, ob nicht ihr Vater zwar das alte Testament, ihre Mutter aber — das römische Recht sei, dessen Ausdrücke speciell dem Galaterbrief<sup>1)</sup> geläufig scheinen. Die Stellung, die Paulus selbst zum Gesetz einnahm, mag eher eine praktisch weitherzige als eine so principiell schneidige gewesen sein, wie sie es nach den Hauptbriefen wäre. Von hier aus würden dann einzelne Züge der Apostelgeschichte, wie der Bericht über die Beschneidung des Timotheus und das Nasiräatsopfer in Jerusalem sich eher begreifen lassen, als sie vom Galaterbriefe aus begriffen werden können, und auch dem vielberufenen εἰ περιτομῆν ἔτι χρῆσθω Gal. 5, 11 ist dann ein einfacherer historischer Sinn abzugewinnen.

So erklärt sich dann weiter auch die sonst so widerspruchsvolle Darstellung von dem letzten Hinaufziehen des Paulus nach Jerusalem und seiner Aufnahme daselbst, wie sie gleicherweise in der Apg. und im Römerbrief vertreten ist. Einerseits wird Paulus in Jerusalem von den Juden mit äusserstem Hass empfangen, der

<sup>1)</sup> Gal. 4, 2 *προθεσμία* = terminus, *ἐπιτροποι, οικονόμοι* = curatores, procuratores.



bald bis zu Todesdrohungen ansteigt, andererseits begrüßen ihn die Judenchristen als einen Bruder und selbst Jakobus, der strengste der Urapostel, nimmt ihn freundlich auf, indem er ihm nur räth, etwas zur Beschwichtigung des jüdischen Vorurtheils zu thun (Apg. 21 und 22). Es kann also das Verhältniss zwischen Paulus und den Judenchristen doch kein ganz so gespanntes gewesen sein, wie die kritische Schule es dargestellt hat, Paulus muss trotz obwaltender Differenzen die Hoffnung haben festhalten können, dass sein persönliches Erscheinen in Jerusalem den christlichen Brüdern daselbst willkommen sein werde. Da muss man aber doch fragen, ob das denkbar wäre, wenn dieses Verhältniss dasjenige gewesen wäre, wie es der Galater- und die Korintherbriefe erkennen lassen? In diesem Falle hätte auch die Ueberbringung einer Liebesgabe schwerlich zur Hebung der Differenzen ausreichen können und die Wendung vom zweiten Korintherbrief zu der Röm. 15, 25—33 angedeuteten Auffassung der Sache wäre unerklärlich. So verschieden auch die Denkweise des historischen Paulus von derjenigen der Urapostel gewesen sein wird, so kann es doch zu einem völligen Bruche zwischen ihnen nicht gekommen sein, und die entgegenstehenden Angaben der Hauptbriefe spiegeln eben die Stimmung einer bedeutend späteren Zeit wieder. Eine gewisse Werthschätzung des Paulus und seines Werkes muss auch in judenchristlichen Kreisen, wie dies die Apg. bezeugt, vorhanden gewesen sein, und wir finden diese auch noch aus späterer Zeit bezeugt. Dies beweist eine patristische Stelle, die nach der bisherigen Anschauung der kritischen Schule völlig unverständlich bleiben musste, die aber Loman<sup>1)</sup> nunmehr im Sinne seiner Ansicht verwerthet hat und die auch schon von Ritschl<sup>2)</sup> seinerzeit betont worden ist. Die Stelle nämlich des Hieronymus im Commentar zu Jesaja 9, 1, in welcher er ein Urtheil der Nazaräer über den Apostel Paulus anführt, das durchaus nicht feindselig, sondern im Gegentheil anerkennend lautet und zwar gerade in Betreff der Thätigkeit desselben als Heiden-

<sup>1)</sup> Quaestiones Paulinae II, theol. Tijdschrift 1886, S. 65 f.

<sup>2)</sup> Geschichte der altkatholischen Kirche 2. Aufl. 1857 S. 153.

bekehrer. Er sagt: Nazaraei hunc locum (das Volk, das im Finstern wandelt, siehet ein grosses Licht u. s. w.) ita explanare conantur: adveniente Christo et praedicatione illius coruscante, prima terra Zabulon et terra Naphtali, Scribarum et Pharisaeorum, est erroribus liberata; et gravissimum traditionum Judaicarum jugum excussit de cervicibus suis. Postea autem per Evangelium Apostoli Pauli, qui novissimus Apostolorum omnium fuit, ingravata est, id est multiplicata praedicatione: et in terminos gentium et in viam universi maris Christi Evangelium splenduit. Denique omnis orbis qui antea ambulabat vel sedebat in tenebris et idololatriae ac mortis vinculis tenebatur claram Evangelii lucem aspexit<sup>1)</sup>. Wenn die Nazaräer wirklich — und wir haben keinen Grund die Angabe des Hieronymus, der ihre Schriften vielfach durchforscht hat, zu bemängeln — von Paulus in dieser Weise dachten, so kann die Anschauung, die man gewöhnlich von der Beurtheilung dieses Apostels durch das Judenchristenthum hat, nicht aufrecht erhalten werden. Es ist ganz undenkbar, dass dieses Urtheil, wie Hilgenfeld<sup>2)</sup> will, auf die Nazaräer der späteren Zeit sich beziehen soll, die gelernt hätten, sich mit Paulus auszusöhnen. In dieser späteren Zeit war vielmehr die Stellung dieser extremen Judenchristen zu dem fortgeschrittenen Paulinismus in der That eine viel feindseligere geworden. Vielmehr muss dieses Urtheil dem historischen Paulus gelten und setzt eine anerkennende Beurtheilung desselben auch von Seiten der Judenchristen voraus, wie die Apg. das ja auch erkennen lässt. Erst als die Hauptbriefe da waren, und von den fortgeschrittenen Heidenchristen dieses gesteigerte antijudaistische Bild des Paulus auf den Schild erhoben wurde, entstand als Rückschlag auch bei den Judenchristen der Hass gegen den Heidenapostel, den z. B. die clementinischen Homilien erkennen lassen.

Von hier aus lässt sich nun ein Einblick in den Gang der Entwicklung dieses Verhältnisses gewinnen, der freilich ein von den

<sup>1)</sup> Hieronymus opera ed. Vallarsi T. IV S. 130.

<sup>2)</sup> Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1858 S. 390 ff., s. Loman a. a. O.

Ansichten der kritischen Schule stark abweichendes Bild ergiebt. Der Gegensatz zwischen der paulinischen und der urapostolischen Richtung im Christenthum war nicht im Anfang am grössten, er ist vielmehr erst nach und nach, und zwar nach dem Tode der Apostel, zu seiner Höhe angestiegen. Ursprünglich werden die beiden Richtungen gar nicht so sehr auseinander gegangen sein. Paulus war wohl ein wenig freier als Petrus und es bestand zwischen ihm und den Uraposteln wohl ein Unterschied, aber kein schroffer Gegensatz. Schon das Hinaufziehen des Paulus nach Jerusalem am Ende seines Missionswerkes im Orient bürgt für eine mildere Auffassung dieses Verhältnisses, als die Tübingerschule es aufgefasst hat. Erst nach des Apostels Tode hat sich dann der Gegensatz mehr und mehr zugespitzt, und eben die paulinischen Briefe stellen uns in ihrer Reihenfolge die Entwicklung der einen Seite desselben dar. Zuerst führt der Römerbrief ruhig und gründlich die Sache der heidenchristlichen Anschauung durch und begründet sie in tiefsinniger Weise durch eine Untersuchung der alttestamentlichen Grundlagen des Erlösungswerkes Christi. Dann schlagen die Korintherbriefe einen lebhafteren Ton an, verherrlichen den Paulus als Diener des neuen Bundes und führen polemisch die Sache des gesetzesfreien Paulinismus. Schon vorher oder gleichzeitig hat die Apostelgeschichte die historischen Erinnerungen revidirt und die Geschichte des Urchristenthums im Sinne einer Rechtfertigung der paulinischen Heidenmission durch Parallelisirung des Paulus und des Petrus dargestellt. Endlich wagt der Galaterbrief, der die drei andern Hauptbriefe und die Apostelgeschichte voraussetzt, einen kühnen Sturm auf die Hauptbastion des Feindes, die apostolische Autorität des Heidenapostels wird als eine von Gott stammende allem Menschenanschen der Urapostel entgegengestellt und der Kampf gegen das Gesetzeschristenthum mit den schärfsten Waffen zu Ende geführt. Zugleich rechnet dieser Brief mit dem halben und principlosen Standpunkt der Apostelgeschichte ab und stellt ihrer lahmen Darstellung des Paulus eine viel entschiedenere gegenüber. Diese ganze Literatur nimmt die Form von Briefen des

Apostels Paulus an und benützt damit ein in der damaligen Zeit nicht ungewöhnliches, von allen christlichen Parteien adoptirtes Mittel lebendiger Darstellung. Auf den Galaterbrief folgen dann die kleineren paulinischen Briefe, von denen nur noch der Philipperbrief einige Nachklänge des Kampfes erkennen lässt, die gnostische Bewegung treibt nun die kirchlichen Kreise enger aneinander, die Verfolgungen von Seiten der römischen Staatsgewalt wirken eben dahin, und die Bildung der katholischen Kirche begräbt den alten Streit, nachdem der Standpunkt des Katholicismus auf paulinischer Seite mit den Pastoralbriefen erreicht worden. Die strenger principiellen Pauliner aber, die sich dem Vermittlungssystem nicht fügen können, scheiden aus der Kirche aus und begründen sich ein eignes Dasein, wie es auf der andern Seite die extrem-judenchristlichen Elemente im Ebioniten- und Nazaräerthum auch thun. Die marcionitische Bewegung ist die direkte Fortsetzung des Galaterbriefes, der letzte Ausläufer des consequenten Paulinismus. So wie das Johannesevangelium in der kleinasiatischen Kirche an dem Punkte steht, wo sich die Entwicklung der Logoslehre in eine kirchliche und eine häretische Linie spaltet, so stehen die vier paulinischen Hauptbriefe an dem Punkte, wo in der römischen Kirche der Paulinismus im Begriffe ist, einerseits die kirchlich zahme Form, die er später getragen hat, anzunehmen, andererseits in die wilde häretische Gestalt des gnostischen Antijudaismus überzugehen.

Welches war nun aber der Anlass, der die ganze Entwicklung in Fluss brachte und diese reiche Literatur hervorrief? Wir möchten die Sache so auffassen, dass diese Briefe Produkte des Prozesses sind, der in dem Zusammenwachsen der heidenchristlichen mit der judenchristlichen Form des Christenthums sich vollzog. Der Schlüssel zu diesem Geheimniss liegt im Römerbrief und in den Verhältnissen der römischen Christengemeinde. Der Römerbrief ist bis jetzt, wie gezeigt worden, noch ein ungelöstes Räthsel. Die Form des Problems hat Mangold<sup>1)</sup> ganz scharf und bestimmt bezeichnet, wenn er sagt: „Die von Weizsäcker angenommene Entstehung einer vor-

<sup>1)</sup> Der Römerbrief und seine geschichtlichen Voraussetzungen 1884, S. 287.

paulinischen heidenchristlichen Gemeinde in Rom bleibt für mich ein unlösbares Räthsel; sie wäre ein Vorgang, für den sich keine gleichzeitige geschichtliche Analogie beibringen liesse.“ So ist es in der That, denn wie soll sich in Rom eine heidenchristliche Gemeinde in so früher Zeit gebildet haben, während doch von irgend einer Missionsthätigkeit daselbst durchaus nicht das Geringste bekannt ist? So lange man diese Gemeinde für eine judenchristliche hielt, war ihre Entstehung eher begreiflich, die Verbindung der Diaspora-Juden mit Jerusalem konnte eine Uebertragung der messianischen Bewegung von Palästina nach Rom erklären. Aber eine heidenchristliche Gemeinde in Rom entbehrt auch dieses schwachen Erklärungsgrundes, sie ist einfach unverständlich. Die bei den Apologeten beliebte Annahme, es seien Proselyten aus Rom am Pfingstfeste in Jerusalem zugegen gewesen und haben dann zurückgekehrt die Gemeinde gestiftet ist unzulässig. Die ἐπιδημοῦντες Ἰουδαῖοι Act. 2, 10 sind ja nicht in Jerusalem vorübergehend anwesende Römer, sondern nach richtiger Erklärung von Rom her eingewanderte ständige Bewohner Jerusalems. Es lässt sich also gar nicht denken, dass auf diesem Wege das Christenthum nach Rom gekommen sei.

Dennoch ist das frühe Bestehen einer Christengemeinde in Rom, und zwar einer vom Judenthum ganz abgesonderten Christengemeinde, eine historische Thatsache. Wir lesen in der Apostelgeschichte, und zwar im Wir-Bericht 28, 14. 15, dass der gefangene Paulus mit seinen Begleitern (im Frühjahr 62) in Puteoli landete. Schon dort fand er „Brüder“, bei denen er sieben Tage verweilen konnte, dann ging die Reise weiter nach Rom und die „Brüder“ aus Rom kommen dem Paulus bis Appii forum und Tres Tabernae entgegen. Also besteht in Rom eine Christengemeinde, die bereits bis Puteoli hinab ihre Affiliirten hat und somit von länger her bestanden haben muss. Diese Gemeinde hat aber, und das ist das merkwürdigste, mit den Juden in Rom gar nichts zu schaffen. Die Apostelgeschichte berichtet weiter, dass Paulus nach drei Tagen die Vorsteher der römischen Juden zu sich kommen liess und ihnen



erzählte, wie es ihm in Jerusalem ergangen sei und versicherte, er habe dem jüdischen Volk und Gesetz in nichts zuwidergehandelt, sondern leide wegen der Hoffnung Israels. Sie entgegnen, dass ihnen weder schriftlich noch mündlich Böses über ihn hinterbracht worden und erklären sich bereit, sich über diese neue Richtung, von der ihnen nur bekannt sei, dass ihr allenthalben widersprochen werde, belehren zu lassen. Das thut Paulus einige Tage später, aber mit dem von ihm auch sonst regelmässig bei den Juden erlebten Erfolge, dass nur Wenige gläubig werden, die Meisten verstockt bleiben, worauf er ihnen das Wort des Jesaja zuruft: verstocke die Ohren dieses Volkes u. s. w.

Dieser Bericht ist so auffallend, dass man ihn als durchaus unhistorisch hat anfechten wollen. Es sei unmöglich, dass die Juden damals in Rom vom Christenthum nur so vom Hörensagen wussten, es sei tendenziös, dass auch hier in Rom Israel sich als verstockt, das Heidenthum als gläubig darstelle u. s. w. Zugegeben, dass in letzterer Beziehung das System des Schriftstellers, das so oft in der Apostelgeschichte durchblickt, sich verrathe, es bleibt doch eine andere grosse Thatsache aufrecht, die nämlich, dass damals Judenthum und Christenthum in Rom völlig getrennt existirten. Das könnte aber nicht der Fall sein, wenn das römische Christenthum aus der Synagoge hervorgegangen wäre. Wir werden somit auf die Annahme hingewiesen, dass in Rom das Heidenchristenthum sehr früh und gewissermassen autochthon entstanden ist. Der ausschliessliche Gebrauch der griechischen Sprache in der römischen Gemeinde bis tief in's zweite Jahrhundert hinein weist darauf hin, dass nicht in der jüdischen, sondern in der griechischen Colonie Roms die Wurzeln der ältesten römischen Christengemeinde liegen. Aus dieser Schicht der Bevölkerung hatte die christliche Lehre einen Kreis um sich gesammelt, wie ihn etwa das 16. Kapitel des Römerbriefes erkennen lässt, dem grösseren Theile nach aus Sklaven bestehend, aber durchsetzt mit Elementen, welche in die höheren und höchsten gesellschaftlichen Stände hinaufreichten. Das „römische Griechenthum“, das von der fortgebildeten platonischen Philosophie



wie sie Seneca in der römischen Hauptstadt vertrat, über das gewöhnliche Dichten und Trachten des Heidenthums hinausgehoben war, dem aus der alexandrinischen Bibel und aus Philo's Schriften die Religionslehre des geläuterten Judenthums bekannt geworden war und das mit oder ohne die Form des Proselytenthums mit dem jüdischen Monotheismus und seiner reineren Sittenlehre sympathisirte, das wurde die Wiege der ersten christlichen Gemeinde in der Welthauptstadt. Wie damals in Rom die orientalischen Kulte aller Art fruchtbaren Boden fanden, in Rom wo nach des Tacitus bitterem Ausdruck *cuncta undique atrocitas aut pudenda confluent celebranturque*<sup>1)</sup>, so wurde Rom auch ein dankbarer Acker für die höheren Bestrebungen, die von der Philosophie ausgingen und darauf hinzielten, das sittliche Bewusstsein der Menschheit auf eine höhere Stufe zu heben und das Gute und Schöne der Verwirklichung näher zu bringen. Zu den treibenden Mächten dieser neuen Anschauung gehörte aber auch der Glaube an die persönliche Verwirklichung des Ideals in einem lebendigen Träger desselben, parallel dem zu jener Zeit so verbreiteten religiösen Glauben an einen helfenden und rettenden Heiland, wie ihm der Serapis- und Asklepios-Cult eine weite Verbreitung verschafft hatte. Dieser Glaube musste bei dem Studium des alten Testaments ganz natürlich aus den messianischen Weissagungen neue Kraft und Bestimmtheit schöpfen, und so war alles vorbereitet um nur noch das lösende Wort nöthig zu machen für den Beginn der Verwirklichung dieser Tendenzen in einer bestimmten Gemeinde. Dieses lösende Wort wird eben die Kunde von dem Erscheinen des Messias im Morgenlande gewesen sein. Wir können uns hier, von der Chronologie abgesehen, die Darstellung fast vollständig aneignen, die der Anfang der Clementinischen Homilien uns giebt. Nachdem Clemens, der seine Jugend in Keuschheit und Mässigkeit zugebracht, durch die quälenden Fragen nach dem Woher und Wohin der Welt und des Menschen in tiefe Traurigkeit versunken war, wendet er sich der

<sup>1)</sup> Annalen XV, 44.

Philosophie zu, kann aber in dem Streit ihrer Lehrmeinungen keine Gewissheit, namentlich nicht in Betreff des Lebens nach dem Tode, erlangen. In dieser zweifelsvollen Stimmung wird er aufmerksam auf eine Kunde, die unter dem Kaiser Tiberius in einem Frühjahr nach Rom dringt und immer mehr anwächst, wie wenn ein Engel Gottes die Welt durchzöge und Gottes Rathschluss nicht mehr in Schweigen begraben werden könnte, die Kunde nämlich, dass in Judäa Einer aufgestanden sei und den Juden das ewige Gottesreich predige, auch seine Sendung durch Zeichen und Wunder beglaubige. Diese Kunde nahm mehr und mehr überhand und schon wurde in Versammlungen (συνήματα) die Frage, wer der Erschienene sei und was er wolle, eifrig besprochen. Da, im Herbste desselben Jahres, trat ein Unbekannter öffentlich auf und rief: Ihr Männer von Rom höret, der Sohn Gottes ist in Judäa erschienen und verkündigt allen, die es hören wollen, das ewige Leben, wenn sie nach dem Willen des Vaters sich verhalten, der ihn gesendet u. s. w.<sup>1)</sup>. — Diese Darstellung des Clemensromans enthält wohl mehr Wahrheit als man ihr zutraut, so oder ähnlich muss es bei der Bildung der ersten römischen Christengemeinde hergegangen sein. Die Kunde vom Erscheinen des Messias dringt aus dem Oriente herüber, findet in Rom in den Kreisen, die der Welt abgekehrt dem philosophischen Ideal nachtrachten, günstigen Boden und es bildet sich eine kleine Christengemeinde aus der römischen Bevölkerung heraus, zu der dann wohl einzelne Glieder aus der jüdischen Kolonie (Aquila und Priscilla Apg. 18, 2?) und dem Proselytenthum hinzutreten, aber ohne dass der heidenchristliche Charakter der Gemeinde beeinträchtigt wird. So würde sich gewissermassen — ähnlich wie bei der Reformation — eine doppelte Entstehung des neuen religiösen Principis ergeben. Einerseits entsteht es in Palästina, durch die von Jesus und seinen Jüngern ausgehende messianische Bewegung, andererseits ist es durch die Entwicklung der heidnischen Philosophie und Religion in Rom

<sup>1)</sup> Clementis Romani Homiliae I. 6. 7.

dergestalt vorbereitet, dass die blosse Kunde vom Erschienensein des Messias genügt, es auch in der Welthauptstadt in's Leben zu rufen, wo es dann natürlich einen eigenartigen Charakter von Anfang an trägt und diesen lange Zeit forterhält.

Wenn diese Ansicht auch nur erst in der Gestalt einer Vermuthung auftreten kann, so ist sie doch wohl der näheren Prüfung werth. Wenigstens erklärt sich auf diese Weise am leichtesten, wie die Christengemeinde in Rom, zur Zeit als Paulus dahin kam, bereits eine alte und festgegründete sein konnte, und doch in keinem Zusammenhange mit der jüdischen Colonie daselbst stand. Es erklärt sich dann ebenso der von Anfang an heidenchristliche Charakter der römischen Christengemeinde, wie ihn der Römerbrief voraussetzt und namentlich auch die Katakombenfunde bezeugen. Aber auch auf die fernere Entwicklung fällt von hier aus ein neues Licht. Wenn das Christenthum von Anfang an in einer doppelten Gestalt, einer judenchristlichen und einer heidenchristlichen in's Leben trat, so konnte diese Sonderexistenz der beiden Centren, Jerusalem und Rom, zwar eine Zeitlang dauern, endlich aber musste sie doch in eine einheitliche übergehen als die christliche Kirche sich durch immer weiteres Fortwachsen zu einer Einheit zusammen zuschliessen begann. Das Zusammenwachsen der beiden Hälften, der östlichen und der westlichen, konnte sich aber nicht vollziehen ohne einen Umbildungsprocess, der beide betraf. Die judenchristlichen Gemeinden des Morgenlandes mussten ihre Traditionen, so weit dieselben nicht bereits durch die Wirksamkeit des Paulus durchbrochen worden waren, aufgeben, damit ihr Christenthum in der grossen Kirche möglich werde, und die heidenchristlichen Gemeinden des Abendlandes mussten sich manche aus dem Judenthum herübergenommene Sitten und Gebräuche gefallen lassen, wenn sie der engeren Gemeinschaft mit jenen sich anschliessen wollten, namentlich eine den wesentlichen Forderungen des Judenthums angemessene Lebensweise, wie sie für die Proselyten vorgeschrieben war, konnten sie nicht von sich weisen. Diesem Prozess war durch die historische Wirksamkeit des Paulus vorgearbeitet, der zuerst

die Verbindung zwischen den beiden Hälften der christlichen Bevölkerung hergestellt hat. Danach konnte er sich nicht so leicht und von selbst vollziehen, es musste auf beiden Seiten Widerstand geben und es konnten sich da auch Extreme herausbilden, die den Gegensatz auf die Spitze trieben. Von diesem nicht schmerzlosen, aber heilsamen Prozess des Zusammenwachsens giebt nun die Literatur des ältesten Christenthums Zeugniß, und die paulinischen Briefe, wie schon gezeigt wurde, sind speciell als symptomatische Aeusserung des Widerstandes zu fassen, den die freier gesinnte Partei in der römischen Gemeinde den Versuchen entgegensetzte, sie zu judaisiren. Vom Römer- bis zum Galaterbrief steigert sich dieser Widerspruch bis zur höchsten Höhe, dann lässt er nach, indem die extremen Forderungen der Judaisten nicht durchdringen, die mässigen aber Eingang finden, und es wächst die Kirche, nach Ausscheidung der intransigenten Elemente auf beiden Seiten zu einer Einheit zusammen, die dann unter dem Eindruck des neuen grösseren Kampfes gegen die gemeinschaftlichen Feinde der Häresie und der äusseren Verfolgungen sich nach und nach zur Katholicität verfestigt.

So ist die Vorstellung, welche die Tübingerschule seinerzeit von dem Werdeprocess des Katholicismus aufstellte, im wesentlichen doch richtig gewesen, nur fällt der Kampf in spätere Zeit und geht ihm eine Periode des ruhigen Nebeneinanderbestehens der Gegensätze, eine neutrale Form des christlichen Bewusstseins voraus, wie sie die Ritschl'sche Schule ungefähr annimmt. Dass ein Kampf gegen den Judaismus von der Leidenschaftlichkeit, wie sie der Galaterbrief zeigt, noch um 130 etwa möglich gewesen sein soll, könnte noch am meisten verwundern, und es mag sein, dass in diesem erregten Briefe mehr gegen imaginäre als wirkliche Gefahr gekämpft wird und der Streit überhaupt mit Farben geschildert ist, wie sie aus der Zurückdatirung der gegenwärtigen Kämpfe in das apostolische Zeitalter sich ergeben. Aber wenn auch im Grossen und Ganzen die ruhigeren Schichten der Gemeinde um jene Zeit von der Frage ob Beschneidung oder nicht kaum mehr ernstlich

bewegt wurden, so hielt doch eine extreme Richtung selbst diese Forderung noch damals aufrecht, wie man aus unverdächtigen Zeugnissen noch deutlich erkennt. In Justin's Dialog mit dem Tryphon wird die Frage aufgeworfen, ob diejenigen, welche zwar an den gekreuzigten Jesus glauben, aber auch heute noch nach Mosis Geboten leben wollen, d. i. Sabbat und Beschneidung beobachten, Monate feiern, Reinigungsgebräuche halten, auch selig werden können. Die Antwort ist: ja, wenn ein solcher nicht die andern Menschen, nämlich die aus den Heiden bereits von ihrem Irrthum durch Christum „beschnittenen“, durchaus nöthigen will, dasselbe wie er zu beobachten, indem er sagt, sie können nicht selig werden, wenn sie das nicht halten wollten. Dies ist die Ansicht, die Justin als die seine vertritt. Er führt aber auch die Anderer an, dahingehend, dass mit solchen Judenchristen durchaus keine Gemeinschaft zu halten sei, und dass sie am christlichen Heil überhaupt keinen Theil haben — eben die Ansicht, welcher der Galaterbrief schon nahe steht und die bei Marcion zum vollen Ausdruck gelangt ist. Mit dieser schrofferen Ansicht ist Justin nicht einverstanden. Er hält vielmehr dafür, dass man mit diesen schwachen Judenchristen brüderliche Gemeinschaft halten könne, wenn sie nur sich nicht weigern, mit den Christen und Gläubigen zusammen zu leben und sie nicht nöthigen, weder sich beschneiden zu lassen, wie sie selbst, noch den Sabbath zu halten, noch alles andere dergleichen zu beobachten<sup>1)</sup>.

Also finden wir noch zur Zeit Justins, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, die Parteien im Christenthum ungefähr so einander gegenüberstehen, wie es der Galaterbrief an die Hand giebt, wieder ein Merkmal dafür, dass er dieser Zeit angehört und nicht einer so viel früheren. Ebenso spielt dieser Gegensatz auch noch in den nach 150 fallenden<sup>2)</sup> ignatianischen Briefen eine Rolle. Da heisst

<sup>1)</sup> Der betreffende Ausdruck lautet: *μη παύοντες αὐτοὺς μήτε περιτέμνεσθαι ὁμοίως αὐτοῖς, μήτε σαββατίζειν μήτε ἄλλα ὅσα τοιαῦτά ἐστι τηρεῖν.* Dial. cum Tryphone c. 47.

<sup>2)</sup> Die Unechtheit dieser Briefe kann trotz Allem, was in den letzten

es z. B.: wenn aber einer euch den Judaismus empfiehlt, so höret nicht auf ihn. Denn es ist besser, von einem Beschnittenen das Christenthum zu hören, als von einem Unbeschnittenen den Judaismus<sup>1)</sup>. Es müssen also sogar geborene Heiden diese Forderung vertreten haben. Ferner: lasst euch nicht irre machen durch die falschen Lehren, noch durch die alten Fabeln, die unnütz sind. Denn wenn wir auch jetzt noch, dem Gesetz entsprechend, im Judaismus leben, so bekennen wir damit, die Gnade nicht erlangt zu haben<sup>2)</sup>. Ebenso: wir wollen nicht mehr den Sabbath halten, sondern den Sonntag<sup>3)</sup> und: es geht nicht an, Christum Jesum im Munde zu führen und zu judaisiren. Denn nicht ist das Christenthum an das Judenthum gläubig geworden, sondern das Judenthum an das Christenthum<sup>4)</sup>. Das mögen nun allerdings Extreme gewesen sein, während die breite Mitte der Kirche längst die Ausgleichung der Gegensätze gefunden hatte. Dennoch wird durch das Zusammentreffen dieser Angaben mit dem Galaterbriefe die ganze Entwicklung deutlich. Wir sehen nun, dass die paulinische Formel, die nach der alten Anschauung wie vom Himmel gefallen im apostolischen Zeitalter auftritt, das Resultat einer langen Entwicklung ist und zugleich wird sie, deren Auftreten bei dem jüdisch geborenen und erzogenen Heidenapostel geradezu als ein Wunder erschien, in der geistigen Atmosphäre der grossen heidenchristlichen Welt nun viel begreiflicher, als Produkt einerseits des philosophischen Gedankens und andererseits der Vertiefung in das griechische alte Testament, das dem Buchstaben nach nirgends so schlecht, dem tieferen Sinne nach aber nirgends so gut erklärt worden ist, als in den paulinischen Briefen.

Jahren von Zahn, Funk, theilweise auch Harnack zu ihrer Rettung gesagt worden ist, keinem gegründeten Zweifel unterliegen.

<sup>1)</sup> Ignatius ad Philadelph. VI. 1.

<sup>2)</sup> Ad Magn. VIII. 1.

<sup>3)</sup> Ad Magn. IX. 1.

<sup>4)</sup> Ad Magn. X. 3.



Dies wäre, in grossen Zügen, ein Versuch, die Geschichte des Uchristenthums zu skizziren, so wie sie sich darstellt nach Erkenntniss der Abfassung unsrer Hauptbriefe im zweiten Jahrhundert. Es wird natürlich noch vieler Arbeit und eingehender Untersuchung bedürfen, ehe diese Ansicht als einigermassen durchgebildet und gesichert gelten kann. Aber es zeigt sich auch schon bei diesem ersten Versuche, dass Undenkbarkeit ihr nicht gerade vorgeworfen werden kann. Freilich rückt nun der Beginn der uns erhaltenen christlichen Literatur von der Mitte wohl bis gegen das Ende des ersten Jahrhunderts hinunter und ihre Hauptmasse gehört dem zweiten an. Dafür aber entwickelt sie sich in dem Zeitraum von etwa 50 Jahren, statt dass bisher ein Zeitraum von 100 Jahren dafür in Anspruch genommen werden musste, was der Analogie nach wenig Wahrscheinlichkeit hat. Es bleiben allerdings die ersten 50—60 Jahre, etwa 30—80 oder 90 n. Chr. dann von schriftlichen Denkmalen, wenigstens von solchen die uns noch erhalten wären, entblösst, und das scheint für jenes literarische Zeitalter etwas seltsam. Aber solange die Christenheit in stillen kleinen Gemeinden im Orient und Occident existirte, fehlte auch der Anlass zur Entstehung einer Literatur, die Christen hatten bereits ein Buch, das sie im Gottesdienste ausschliesslich gebrauchten, das alte Testament, daneben lief die mündliche Ueberlieferung und Erbauung in Lehre und Prophetie einher. Dann begann man, die Worte des Herrn aufzuzeichnen, nachdem die mündliche Tradition durch das Hinstorben der Apostel ungenügend geworden war, und es mögen Theile von alten Sammlungen dieser Art bis in die apostolische Zeit hinaufreichen. Aus diesen Herrnworten und um sie herum bildeten sich allmählich die Evangelien, die aber erst nach und nach ihre jetzige Gestalt erhielten und anfangs noch mit grosser Freiheit behandelt wurden. Gleichzeitig kommt der Prozess des Zusammenwachsens der jüdischen und der heidnischen Form des Christenthums in Gang, und ihm und seinen Erschütterungen entspringt die eigentliche neutestamentliche Literatur, die in Evangelien, Apostelgeschichte und Briefen, sowie in der Apokalypse die verschiedenen Phasen desselben widerspiegelt.

Das Schwierigste bleibt hierbei für unsre heutigen Anschauungen, sich an den Gedanken zu gewöhnen, dass man zur Führung solcher literarischer Kämpfe sich des Mittels der Unterschiebung von Schriften bedient und Briefe im Namen des Paulus in grosser Zahl verfasst habe, von denen er keine Zeile geschrieben hatte. Das zuversichtliche Auftreten dieser Briefe und die vielen Einzelzüge aus Leben und Charakter des Apostels, die sie enthalten, machen auf uns den Eindruck, dass sie entweder echt sind, oder dann als freie Fälschungen verurtheilt werden müssen. Aber unsre Begriffe hierüber sind eben nicht die des zweiten Jahrhunderts. Das ganze Gebiet der religiösen Literatur vom Ausgang des alten Testaments an bis zu den christlichen Apokryphen wird, wie ich schon anderswo<sup>1)</sup> ausgeführt habe, von dem Gesetz der pseudepigraphischen Schriftstellerei beherrscht. Diese Art der Beilegung von Schriften war aber nicht nur in jüdischen und christlichen Kreisen, sondern überhaupt in der damaligen Literatur etwas sehr gewöhnliches. Es wimmelt in jener Zeit geradezu von Beispielen. Dem Philosophen Pythagoras werden eine ganze Reihe von Schriften zugeschrieben, die grösstentheils oder sämmtlich unecht sind. Der Neuplatoniker Jamblichus, der zur Zeit Constantins lebte, weiss das ganz wohl, lobt aber die Schüler des Pythagoras vielmehr dafür, dass sie aus Bescheidenheit ihre Schriften dem Meister beigelegt hätten. Namentlich die Briefliteratur ist von dieser Sitte ganz beherrscht. Es war damals eine beliebte Stilübung, Briefe berühmter Männer zu schreiben. Dem Tyrannen Phalaris, der im 6. Jahrhundert v. Chr. Agrigent beherrschte, wird eine Sammlung von nicht weniger als 148 Briefen zugeschrieben. Bentley hat nachgewiesen, dass sie im Zeitalter der Antonine ihm untergeschoben sind. Ebenso sind unecht die dem Plato, dem Euripides und Andern zugeschriebenen Briefe<sup>2)</sup>. Es wäre ein wahres Wunder, wenn diese Sitte der Zeit nicht auch auf die werdende christliche Literatur

<sup>1)</sup> Theol. Zeitschrift aus der Schweiz, herausg. v. Meili, 1884, S. 31—52.

<sup>2)</sup> Andere Beispiele bei Schwegler, nachapostol. Zeitalter I S. 45—58 und bei Holtzmann, Einleitung, 2. Aufl. S. 223 ff.

Einfluss gewonnen hätte, denn gerade auf religiösem Gebiet macht sich solche Unterschiebung am leichtesten, da es hier nicht darauf ankommt, eigene Gedanken zu produciren, sondern Organ des im Einzelnen wirkenden religiösen Gesamtgeistes zu werden. So schwindet bei näherer Betrachtung das Auffallende, was eine solche Pseudonymität für unsre Begriffe hat, zum guten Theile, und es erscheint ganz möglich, dass die neutestamentliche Literatur, die der Zeit nach zwischen den pseudepigraphischen jüdischen Apokryphen und den nicht minder pseudonymen apostolischen Vätern steht, demselben Gesetze gehorcht hat.

Erst dann wenn dies klar erkannt wird, hat die Kritik mit ihrem letzten Wort auch ihr erstes gerechtfertigt. So lange sie die Annahme der Unechtheit bei einigen neutestamentlichen Schriften vertritt, bei andern die der Echtheit, wird auf die erstere Kategorie immer ein böser Schein fallen, da sie doch mit derselben Ausdrücklichkeit sich den Aposteln beilegt, wie diese. Man denke nur an die Pastoralbriefe, die sich ja so bestimmt als möglich dem Apostel Paulus beilegen, und bei denen doch die Gegengründe so stark sind, dass die ganze kritische Schule ihre Unechtheit mit Einstimmigkeit behauptet. Wird einmal anerkannt, dass die Beilegung von Schriften an Apostelnamen eine ganz geläufige literarische Form war, von der als der Regel in jedem einzelnen Falle auszugehen ist, so verliert das Verfahren das befremdliche und ordnet sich höheren Gesichtspunkten unter. Ist alles unecht, so ist nichts mehr „unecht“. Die ganze Frage hört dann auf, man streitet sich nicht mehr über Echtheit oder Unechtheit der neutestamentlichen Schriften, sondern man sucht eine jede aus ihrem Inhalt zu verstehen und in die Geschichte des Urchristenthums an der Stelle einzureihen, wo sie diesem nach hingehört. Das sittliche Bedenken, das dem christlichen Gefühl die Aufstellungen der Kritik so unsympathisch machte, schwindet, wir benutzen und genießen diese Schriften nun ohne Illusion, aber auch ohne Vorurtheil und werden ihrem bleibenden Werth gerecht.

Und wenn auch die paulinischen Briefe, nachdem sie als Pro-

dukte des späteren Paulinismus erkannt sind, aus der ersten Stelle in der neutestamentlichen Literatur in die zweite hinabrücken müssen, was schadet es? So tief und reich ihr Inhalt ist, sie sind doch mehr Verarbeitung eines schon gegebenen religiösen Princip als wirklich schöpferische Thaten. Ihre Grundlehre von der Rechtfertigung des Menschen vor Gott durch den Glauben an die in Christus erschienene Gnade Gottes ist in den Evangelien auch schon enthalten, wenn auch in weniger systematischer Form. In der Fassung der paulinischen Briefe ist diese Lehre das Fundament des älteren Protestantismus gewesen, in der Form der evangelischen Worte Jesu ist sie das des neueren. Jene Versöhnungslehre hat neben dem alttestamentlichen auch einen stark ausgeprägten juristischen Zug, das Evangelium dagegen wurzelt in dem neuen religiösen Leben, das mit Jesus von Nazareth in die Welt kam. Hier aber, und nicht in der paulinischen Systematik, liegt das Princip, auf das der Protestantismus von der Lehre der Kirche und auch von der Lehre der Apostel her immer wieder zurückgreifen muss, gemäss dem Worte εἴτε Παῦλος εἴτε Ἀπολλῶς εἴτε Κηφᾶς . . . . πάντα ὑμῶν, ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ, Χριστὸς δὲ θεοῦ.







BS2685 S64  
Steck, Rudolf.  
Der Galaterbrief, nach seiner Echtheit

BS  
2685  
S64

Steck, Rudolf.

Der Galaterbrief, nach seiner Echtheit  
untersucht; nebst kritischen Bemerkungen zu  
den paulinischen Hauptbriefen. Berlin, G.  
Reimer, 1888.

xiv, 386p. 24cm.

1. Bible. N.T. Galatians--Commentaries.

CCSC/mmb

A 3228

● A3228

